ماہنامہ

اشراق

لاہور

جون ۲۰۱۱

زیر سرپرستی

جاوید احمد غامدی

''خدا کا عذاب اس کی رحمت کے منافی نہیں بلکہ اس کا عین اقتضاء ہے۔ اللہ نے انسان کو ارادہ واختیار کی نعمت سے نوازا، خیر وشر میں امتیاز کی صلاحیت عطا کی اور لطفِ مزید کے طور پر انبیاء ورسل کے ذریعہ اچھائی اور برائی دونوں کی راہیں بالکل واضح کر دیں۔ اب یہ فیصلہ کرنا انسان کا کام ہے کہ وہ ہدایت کی راہ پر چلے یا کفر کی راہ اختیار کرے لیکن اس حقِ انتخاب کے نتائج سے وہ نہیں بچ سکتا ہے۔''

—— نقطۂ نظر

دارالاشراق

المورد

شذرات

قرآنیات

معارف نبوی

سیر و سوانح

دین و دانش

نقطۂ نظر

اصلاح و دعوت

جاوید احمد غامدی

یتیم پوتے کی وراثت

پوتے کی میراث میں دادا اور دادا کی میراث میں پوتے کا کوئی حصہ صراحتاً تو قرآن میں بیان نہیں ہوا، لیکن اولاد اور آبا کے الفاظ چونکہ لغت وعرف، دونوں کے اعتبار سے اِن کو بھی شامل ہو جاتے ہیں، اِس لیے فقہا کا ہمیشہ اتفاق رہا ہے کہ بلاواسطہ اولاد اور بلاواسطہ والدین میں سے کوئی موجود نہ ہو تو جو حصہ اُن کے لیے مقرر ہے، وہی بالواسطہ اولاد اور بالواسطہ والدین کو دیا جائے گا۔ تاہم اولاد کے معاملے میں ایک صورت یہ بھی پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک یا چند بچے آدمی کی زندگی میں مر جائیں اور ایک یا چند بچے اُس کے مرنے کے بعد زندہ ہوں۔ فقہا کا اجتہاد یہ ہے کہ اِس صورت میں جو بچے مر گئے ہوں، اُن کی اولاد کو دادا کی میراث نہیں پہنچے گی، اپنے چچاؤں کے ہوتے ہوئے وہ اُس سے محروم کر دیے جائیں گے، الّا یہ کہ دادا اُن کے حق میں وصیت کرے۔ دور حاضر میں بعض اہل علم نے یہ راے ظاہر کی ہے کہ فقہا کا یہ اجتہاد درست معلوم نہیں ہوتا۔ پوتا بمنزلۂ اولاد ہے، اِس لیے بیٹے کی وفات کے بعد اُس کو وہ حصہ ملنا چاہیے جو اُس کا باپ زندہ ہوتا تو اُسے ملتا۔ ہمارے نزدیک یہی راے صحیح ہے۔ چنانچہ ہم یہاں اُن اعتراضات کا جواب دیں گے جو اِس پر ہمارے ممدوح و مخدوم مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی نے اپنی کتاب ''تفہیمات'' میں کیے ہیں۔ اعتراضات درج ذیل ہیں:

۱۔ قرآن کی رو سے جس شخص کو بھی میراث کا کوئی حصہ ملتا ہے، خود میت کا اقرب ہونے کی حیثیت سے ملتا ہے، کسی دوسرے اقرب کے قائم مقام کی حیثیت سے نہیں ملتا۔ چنانچہ دادا کی میراث سے یتیم پوتے کو حصہ دینے کی یہ تجویز قائم مقامی کا ایک بالکل غلط نظریہ اسلام کے قانون میراث میں داخل کر دیتی ہے جس کا قرآن میں کوئی ثبوت

نہیں ہے۔ اِس پر مزید یہ کہ قائم مقامی کو بطور اصول تسلیم کر لینے کے بعد یہ اُس کو اولاد کی اولاد تک محدود رکھتی ہے۔ اِس کے حق میں بھی کوئی معقول دلیل پیش نہیں کی جا سکتی۔

۲۔ قرآن کی رو سے میراث اُنھی لوگوں کا حصہ ہے جو مورث کی وفات کے وقت زندہ موجود ہوں، مگر یہ تجویز اُن لوگوں کو بھی میراث میں حصہ دار بنا دیتی ہے جو اُس کی زندگی میں وفات پا چکے ہوں۔

۳۔ قرآن نے بعض رشتہ داروں کے حصے قطعی طور پر بیان کر دیے ہیں، اُن میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی، مگر اِس تجویز پر عمل کے نتیجے میں خود قرآن کے مقرر کیے ہوئے بعض حصوں میں کمی اور بعض میں بیشی ہو جاتی ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ پوتے کو یہ حصہ اِس لیے نہیں دیا جا رہا کہ وارث کی حیثیت سے وہ اپنے باپ کا قائم مقام ہے، بلکہ اِس لیے دیا جا رہا ہے کہ باپ کی وفات کے بعد وہ اُسی حیثیت سے دادا کا اقرب ہو گیا ہے، جس حیثیت سے اُس کا باپ اقرب تھا۔ چنانچہ اِس لحاظ سے باپ کا قائم مقام ہے۔ اُس کا باپ زندہ تھا تو اولاد کے رشتے میں اپنے باپ کے لیے وہی اقرب تھا۔ اب وہ دنیا میں نہیں رہا تو اُس کی جگہ پوتا اقرب ہے اور اِسی بنا پر میراث میں حصے کا حق دار ہے۔ باپ کی زندگی میں بھی وہ دادا کے لیے بمنزلۂ اولاد تھا اور اُس کے مرنے کے بعد بھی بمنزلۂ اولاد ہے۔ مرنے کے بعد جو فرق پڑا ہے، وہ یہی ہے کہ دادا کا اقرب ہونے میں بھی باپ کا قائم مقام ہو گیا ہے۔ یہ اُس معنی میں قائم مقامی نہیں ہے، جس معنی میں مولانا اِسے سمجھ رہے ہیں۔ یہ میت کا اقرب ہونے میں قائم مقامی ہے جو خود مولانا کے بیان کے مطابق اسلامی قانون میراث کی بنیاد ہے۔ میت کی اولاد میں نیچے تک کوئی نہ ہو تو بہن بھائی اِسی حیثیت سے اولاد کے قائم مقام ہو جاتے ہیں اور قرآن کی رو سے اُسی طریقے کے مطابق اور ٹھیک وہی حصہ پاتے ہیں جو اولاد کی موجودگی میں اُس کے لیے مقرر ہے۔ اِس قائم مقامی کے لیے سورۂ نساء (۴) کی آخری آیت نص قطعی ہے۔ اِسے اولاد کی اولاد تک محدود رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ بیوی یا شوہر کے مر جانے کے بعد اُن کا کوئی وارث کسی بھی درجے میں بیوی یا شوہر نہیں ہو جاتا کہ اُسے میت کا اقرب ہونے میں اُن کا قائم مقام قرار دیا جائے۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ پوتے کو جو حصہ دیا جا رہا ہے، وہ باپ کا حصہ نہیں ہے جو وارث کی حیثیت سے اُس کے بیٹے کو دیا جا رہا ہے، بلکہ خود اُسی کا حصہ ہے جو اِس لیے دیا جا رہا ہے کہ باپ کی وفات کے بعد وہ اُس کی جگہ پر اور اُسی حیثیت سے دادا کا اقرب ہو گیا ہے۔ اِس سے قرآن کے اِس اصول پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ میراث اُنھی لوگوں کا حصہ ہے جو مورث کی وفات کے وقت زندہ ہوں۔ یتیم پوتے کو میراث میں حصہ دینے کی یہ تجویز بھی اُسی کو حصہ دار بنا رہی ہے جو مورث کی وفات کے وقت زندہ ہے۔

تیسرا اعتراض اِس غلط فہمی سے پیدا ہوا ہے کہ پوتوں میں تقسیم وراثت کا یہی طریقہ اُس وقت بھی اختیار کیا جائے گا، جب اولاد میں سے کوئی موجود نہ ہو۔ مولانا نے ایک مثال سے اِس کی وضاحت فرمائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''...فرض کیجیے کہ ایک شخص کے دو ہی لڑکے تھے اور دونوں اُس کی زندگی میں وفات پا گئے۔ ایک لڑکا اپنے پیچھے چار بچے چھوڑ کر مرا۔ دوسرا لڑکا صرف ایک بچہ چھوڑ کر مرا۔ قرآن کی رو سے یہ پانچوں پوتے حق ولایت میں بالکل برابر ہیں، اِس لیے دادا کے ترکے میں سے اُن سب کو برابر حصہ ملنا چاہیے، مگر قائم مقامی کے اصول پر اُس کی جائداد میں سے آٹھ آنے ایک پوتے کو ملیں گے اور باقی چار پوتوں کے حصے میں صرف دو دو آنے آئیں گے۔''

(تفہیمات، ابوالاعلیٰ مودودی ۱۸۲/۳)

اِس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں ہے۔ اِس صورت میں وہی طریقہ قائم رکھا جا سکتا ہے کہ جو اِس وقت اختیار کیا جاتا ہے، یعنی سب پوتوں کو برابر حصہ دیا جائے۔ اِس کی رہنمائی خود قرآن کے اندر موجود ہے۔ اُس نے ایک وارث کو دوسرے وارثوں کی موجودگی میں ایک طریقے سے اور عدم موجودگی میں دوسرے طریقے سے حصہ دینے کی ہدایت فرمائی ہے۔ چنانچہ اولاد موجود ہو تو والدین میں سے ہر ایک کا حصہ ۱/۶ ہے۔ اولاد موجود نہ ہو اور بھائی بہن ہوں تو اُن کا حصہ یہی رہے گا۔ لیکن میت کے وارث صرف والدین ہوں تو ماں کا حصہ ایک تہائی اور باپ کا دو تہائی ہے۔ یہی صورت کلالہ رشتہ داروں کی ہے۔ اُن میں سے کسی کو وارث بنا دیا جائے اور اُس کا ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو اُن میں سے ہر ایک کا حصہ ۱/۶ ہے، لیکن بھائی بہن ایک سے زیادہ ہوں تو سب ایک تہائی میں شریک ہوں گے اور اُنھیں برابر حصہ ملے گا۔ چنانچہ یہ ضروری نہیں ہے کہ پوتوں کے لیے دونوں صورتوں میں ایک ہی طریقے پر اصرار کیا جائے۔ یہ سراسر ایک اجتہادی معاملہ ہے۔ اِس میں جو طریقہ بھی اختیار کیا جائے، اُسے قرآن کے مقرر کردہ اصول و ضوابط کے مطابق اور ہر حال میں قرین انصاف ہونا چاہیے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سورۃ الاعراف

(۱)

الٓمّٓصٓ ﴿۱﴾ كِتٰبٌ اُنْزِلَ اِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِيْ صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنْذِرَ بِهٖ
وَذِكْرٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ ﴿۲﴾ اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ

۲

اللہ کے نام سے جو سراسر رحمت ہے، جس کی شفقت ابدی ہے۔

یہ 'المص' ہے۔[۲۸۰] یہ کتاب ہے جو تمھاری طرف نازل کی گئی ہے۔ سو اِس سے، (اے پیغمبر)، تمھارے دل میں کوئی پریشانی نہ ہو۔[۲۸۱] اِس لیے نازل کی گئی ہے کہ اِس کے ذریعے سے (لوگوں کو) خبردار کرو[۲۸۲] اور ایمان والوں کو (اِس سے) یاددہانی ہو۔[۲۸۳] (لوگو)، تمھارے پروردگار کی طرف سے جو کچھ

۲۸۰؎ اِس جملے میں مبتدا عربیت کی رو سے محذوف ہے۔ اِسے کھول دیجیے تو پوری بات یوں ہو گی: 'هذه المص'۔ اصطلاح میں اِنھیں حروف مقطعات کہا جاتا ہے اور سورتوں کے شروع میں یہ اُن کے نام کی حیثیت سے آئے ہیں۔ اِن کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر ہم نے سورۂ بقرہ (۲) کی ابتدا میں تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔

۲۸۱؎ آیت کی ابتدا 'كِتٰبٌ اُنْزِلَ اِلَيْكَ' کے الفاظ سے ہوئی ہے۔ یہاں بھی مبتدا محذوف ہے۔ مدعا یہ ہے کہ تم نے یہ کتاب خدا سے درخواست کر کے اپنے اوپر نہیں اتروائی، بلکہ خدا نے اپنے فیصلے سے اور تمھاری کسی خواہش اور تمنا کے بغیر تم پر نازل کی ہے، اِس لیے لوگ نہیں مانتے تو اِس کی ذمہ داری تم پر نہیں ہے، سو تمھیں کوئی

دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ ﴿٣﴾ وَكَمْ مِّنْ قَرْيَةٍ اَهْلَكْنٰهَا فَجَآءَهَا بَاْسُنَا
بَيَاتًا اَوْهُمْ قَآئِلُوْنَ ﴿٤﴾ فَمَا كَانَ دَعْوٰهُمْ اِذْجَآءَهُمْ بَاْسُنَآ اِلَّآ اَنْ قَالُوْٓا اِنَّا كُنَّا
ظٰلِمِيْنَ ﴿٥﴾ فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِيْنَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِيْنَ ﴿٦﴾ فَلَنَقُصَّنَّ
عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَّمَا كُنَّا غَآئِبِيْنَ ﴿٧﴾ وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذِنِ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ

تمھاری جانب اتارا گیا ہے، اُس کی پیروی کرو اور اپنے پروردگار کو چھوڑ کر دوسرے سرپرستوں کے پیچھے نہ چلو۔ (افسوس)، تم کم ہی یاددہانی حاصل کرتے ہو۔ (اِس سے پہلے) کتنی ہی بستیاں ہیں جنھیں ہم نے ہلاک کر دیا تو ہمارا عذاب اُن پر رات میں اچانک ٹوٹ پڑا یا دن دہاڑے آ گیا، جب وہ آرام کر رہے تھے۔[۲۸۴] پھر جب وہ اُن پر ٹوٹ پڑا تو اِس کے سوا کچھ نہ کہہ سکے کہ بے شک، ہم ہی ظالم تھے۔ سو یہ ہو کر رہنا ہے کہ ہم اُن لوگوں سے پوچھیں جن کی طرف رسول بھیجے گئے اور خود رسولوں سے بھی پوچھیں (کہ اُنھوں نے ہمارا پیغام پہنچایا تو اُنھیں کیا جواب ملا[۲۸۵])۔ پھر پورے علم کے ساتھ ہم تمام سرگذشت اُنھیں سنا دیں گے، آخر ہم کہیں غائب تو نہیں تھے۔ اور وزن کی چیز اُس روز صرف حق

پریشانی بھی نہیں ہونی چاہیے۔ جس نے اِسے نازل کیا ہے، وہی اِس کی دعوت کو اتمام تک پہنچائے گا اور وہ سب کچھ فراہم کرے گا جو اِس دعوت کو اتمام تک پہنچانے کے لیے ضروری ہے۔ یہ وہی مضمون ہے جو سورۂ طٰہٰ (۲۰) کی آیت 'مَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰٓى' میں ہے۔

۲۸۲؎ یعنی اِس بات سے خبردار کرو کہ خدا کے پیغمبر کو جھٹلانے کے نتائج دنیا اور آخرت میں اُن کے لیے کیا ہو سکتے ہیں۔

۲۸۳؎ اصل الفاظ ہیں: 'وَذِكْرٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ'۔ اِس کا عطف 'لِتُنْذِرَ بِهٖ' پر ہے۔ یہ اضمار فعل سے منصوب اور 'تذکیر' کے معنی میں اسم ہے، یعنی 'لتنذر به و تذکر تذکیرًا'۔

۲۸۴؎ مطلب یہ ہے کہ رات کی تاریکیوں میں اور دن دہاڑے، جس وقت خدا نے چاہا، آ گیا۔ اُسے نہ کوئی روک سکا اور نہ اپنے آپ کو اُس سے بچانے میں کامیاب ہوا۔

۲۸۵؎ پیچھے اُس عذاب کا ذکر تھا جو رسولوں کی طرف سے اتمام حجت کے بعد دنیا میں خدا کی دینونت کے ظہور

فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ﴿۸﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهٗ فَاُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْٓا
اَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوْا بِاٰيٰتِنَا يَظْلِمُوْنَ ﴿۹﴾

ہوگا۔[۲۸۶] پھر جن کے پلڑے بھاری ہوں گے، وہی فلاح پائیں گے اور جن کے پلڑے ہلکے رہیں گے، وہی ہیں جنھوں نے اپنے آپ کو خسارے میں ڈالا، اِس لیے کہ وہ ہماری آیتوں کا انکار کرتے اور اپنے اوپر ظلم ڈھاتے رہے۔[۲۸۷] ۱-۹

سے آتا ہے۔ اُس سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جس طرح وہ آیا تو مجرموں کے پاس اپنے جرم کا اقرار کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں رہا، اِسی طرح جزا وسزا کا دن بھی آ کر رہے گا، جب لوگوں سے پرسش ہوگی اور رسولوں سے بھی پوچھا جائے گا کہ اُن کی دعوت کے جواب میں اُن کے ساتھ کیا رویہ اختیار کیا گیا۔

۲۸۶؎ یعنی باطل کے لیے اُس روز سرے سے کوئی وزن نہیں ہوگا۔ دوسرے مقامات میں یہ صراحت بھی ہے کہ قیامت میں وزن رکھنے والی چیز صرف وہ اعمال ہوں گے جو، خدا کے لیے اور آخرت میں اُس کی رضامندی حاصل کرنے کی خواہش اور ارادے کے ساتھ کیے گئے۔ اُن کے سوا تمام اعمال وہاں بے وزن ہو جائیں گے۔

۲۸۷؎ اصل الفاظ ہیں: 'بِمَا كَانُوْا بِاٰيٰتِنَا يَظْلِمُوْنَ'۔ اِن میں تضمین ہے، اِس لیے کہ صلے اور فعل میں مناسبت نہیں ہے۔ اِسے کھول دیجیے تو پوری بات اِس طرح ہے: 'بما كانوا يكفرون باياتنا و يظلمون انفسهم'۔ اِس کا فائدہ یہ ہے کہ تھوڑے الفاظ نے ایک وسیع مفہوم کو اپنے اندر سمیٹ لیا ہے۔

[باقی]

محمد رفیع مفتی

محرم کے بغیر سفر اور نا محرم کے ساتھ تخلیہ کی مناہی

(۵۸)

عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: لَا یَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ مَسِیْرَةَ یَوْمٍ وَلَیْلَةٍ لَیْسَ مَعَهَا حُرْمَةٌ. (بخاری، رقم ۱۰۸۸)

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو عورت اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتی ہے، اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ بغیر کسی محرم کے ایک دن رات کا سفر کرے۔

(۵۹)

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ یَقُوْلُ: لَا یَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ وَلَا تُسَافِرَنَّ امْرَأَةٌ إِلَّا وَمَعَهَا مَحْرَمٌ، فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ: یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ، اكْتُتِبْتُ فِیْ غَزْوَةِ كَذَا وَكَذَا وَخَرَجَتِ امْرَأَتِیْ حَاجَّةً قَالَ: اذْهَبْ فَحُجَّ مَعَ امْرَأَتِكَ. (بخاری، رقم ۳۰۰۶)

ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ کوئی مرد اور عورت ہرگز تنہائی میں اکٹھے نہ ہوں اور کوئی عورت محرم کے بغیر ہرگز سفر نہ کرے، اتنے میں ایک آدمی کھڑا ہوا اور اس نے کہا: یا رسول اللہ، میں نے اپنا نام فلاں فلاں غزوے میں لکھوا رکھا ہے، جبکہ میری بیوی حج کرنے کے لیے جا رہی ہے۔ آپ نے فرمایا: پھر تم اس کے ساتھ حج پر جاؤ۔

(۶۰)

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھُمَا أَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تُسَافِرِ الْمَرْأَۃُ ثَلَاثَۃَ أَیَّامٍ إِلَّا مَعَ ذِیْ مَحْرَمٍ. (بخاری، رقم ۱۰۸۶)

ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عورت تین دن سے زیادہ کا سفر محرم کے بغیر نہ کرے۔

(۶۱)

عَنْ أَبِیْ سَعِیْدٍ الْخُدْرِیِّ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: لَا یَحِلُّ لِامْرَأَۃٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ سَفَرًا یَکُوْنُ ثَلَاثَۃَ أَیَّامٍ فَصَاعِدًا إِلَّا وَمَعَھَا أَبُوْھَا أَوِ ابْنُھَا أَوْ زَوْجُھَا أَوْ أَخُوْھَا أَوْ ذُوْ مَحْرَمٍ مِنْھَا. (مسلم، رقم ۳۲۷۰)

ابوسعید خدری (رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو عورت اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتی ہے، اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ تین دن یا اس سے زیادہ کا سفر کرے، مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس کا باپ یا اس کا بیٹا یا اس کا شوہر یا اس کا بھائی یا اس کا کوئی اور محرم رشتہ دار ہو۔

توضیح:

ان احادیث میں یہ باتیں بتائی گئی ہیں:

۱۔ نامحرم مرد و عورت کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ (کسی خاص مجبوری کے بغیر) تنہائی میں اکٹھے ہوں۔

۲۔ کسی عورت کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ کوئی (غیر محفوظ) سفر تنہا کرے، بلکہ ضروری ہے کہ ایسے اسفار میں اس کا کوئی محرم رشتہ دار اس کے ساتھ موجود ہو۔

۳۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں موجود صورت حال کے مطابق بعض موقع و محل میں اس سفر کی حد ایک دن رات یا اس سے زیادہ اور بعض میں تین دن رات یا اس سے زیادہ مقرر کی ہے۔

خواتین کے لیے تیز خوشبو کی مناہی

(۶۲)

عَنْ زَيْنَبَ امْرَأَةِ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَتْ: قَالَ لَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا شَهِدَتْ إِحْدَاكُنَّ الْمَسْجِدَ فَلَا تَمَسَّ طِيْبًا. (مسلم، رقم ۹۹۷)

عبداللہ (بن مسعود) کی بیوی زینب (رضی اللہ عنہما) کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا: تم میں سے جب کوئی مسجد میں آئے تو وہ خوشبو نہ لگائے۔

(۶۳)

عَنْ أَبِیْ مُوْسٰی عَنِ النَّبِیِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا اسْتَعْطَرَتِ الْمَرْأَةُ فَمَرَّتْ عَلَى الْقَوْمِ لِيَجِدُوْا رِيْحَهَا فَهِيَ كَذَا وَكَذَا قَالَ قَوْلًا شَدِيْدًا.

(ابوداؤد، رقم ۴۱۷۳)

ابوموسیٰ اشعری (رضی اللہ عنہ) روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب کوئی عورت مردوں میں خوشبو لگا کر جاتی ہے تاکہ وہ اُس کی خوشبو سونگھیں تو وہ اِس اِس طرح کی ہے، آپ نے (اُس کے بارے میں) بہت سخت الفاظ فرمائے۔

(۶۴)

عَنِ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّى اللّٰہُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّمَا امْرَأَةٍ اسْتَعْطَرَتْ فَمَرَّتْ عَلٰى قَوْمٍ لِيَجِدُوْا مِنْ رِيْحِهَا فَهِيَ زَانِيَةٌ. (نسائی، رقم ۵۱۲۹)

ابوموسیٰ اشعری (رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو عورت مردوں میں خوشبو لگا کر جاتی ہے تاکہ وہ اُس کی خوشبو سونگھیں تو وہ زانیہ ہے۔

توضیح:

ان احادیث سے درج ذیل نکات سامنے آتے ہیں:

۱۔ جنس مخالف کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لیے اگر کوئی خاتون تیز، یعنی پھیلنے والی خوشبو لگاتی ہے تو یہ صریحاً حرام ہے اور ایسی عورت بدکاری کرنے والوں کے ذیل میں شمار ہوگی۔

۲۔ اگر ایسی کسی نیت کے بغیر کوئی عورت خوشبو لگا کر باہر نکلتی ہے تو یہ بھی ممنوع ہے، البتہ یہ عورت بدکاری کرنے والوں کے ذیل میں شمار نہیں ہوگی۔ اس مناہی کی نوعیت ویسی ہے، جیسی کہ غیر محرموں کی موجودگی میں گھر کی خواتین کو چلتے ہوئے پازیب کی جھنکار پیدا کرنے سے منع فرمایا گیا ہے۔ ارشاد باری ہے:

وَلَا يَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِيْنَ مِنْ زِيْنَتِهِنَّ. (النور ۲۴: ۳۱)	’’اور (عورتیں) اپنے پاؤں زمین پر (اس طرح سے) مار کر (جھنکار پیدا کرتی ہوئی) نہ چلیں کہ ان کی چھپی ہوئی زینت ظاہر ہو۔‘‘

۳۔ پھیلنے والی خوشبو لگا کر مسجد میں آنے سے بھی منع کیا گیا ہے، کیونکہ ایسی خوشبو خواہی نخواہی لوگوں کی توجہ کھینچ

لیتی ہے۔

دیور (اور جیٹھ) کے ساتھ تخلیہ کی مناہی

(٦٥)

عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِيَّاكُمْ وَالدُّخُوْلَ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ رَجُلٌ مِّنَ الْأَنْصَارِ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ، أَفَرَأَيْتَ الْحَمْوَ قَالَ: الْحَمْوُ الْمَوْتُ. (بخاری، رقم ۵۲۳۲۔ مسلم، رقم ۵۶۷۴)

عقبہ بن عامر (رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عورتوں کے پاس (تنہائی میں) جانے سے بچو، انصار کے ایک آدمی نے کہا کہ آپ کا دیور (یا جیٹھ) کے بارے میں کیا خیال ہے؟ آپ نے فرمایا کہ دیور (یا جیٹھ کا تنہائی میں جانا) تو موت (کو دعوت دینا) ہے۔

توضیح:

نامحرم خاتون کے ساتھ تنہائی میں بیٹھنا ممنوع ہے۔ اگر تنہائی میں بیٹھنے والا دیور، جیٹھ یا اس طرح کا کوئی اور قریبی رشتہ دار ہو، تو یہ اور بھی خطرناک بات ہے، کیونکہ اسے اپنی رشتہ داری کی وجہ سے خرابی کے زیادہ مواقع میسر آ سکتے ہیں۔

غض بصر کا حکم

(٦٦)

عَنْ جَرِيْرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ نَظَرِ الْفُجَاءَةِ فَأَمَرَنِيْ أَنْ أَصْرِفَ بَصَرِيْ. (مسلم، رقم ۵۶۴۴)

جریر بن عبداللہ (رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے (غیر محرم خاتون پر) اچانک پڑ جانے والی نظر کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں اپنی نگاہ پھیر لیا کروں۔

توضیح:

جنس مخالف کی طرف رغبت اور اُس سے تعلق کی خواہش ایک فطری چیز ہے۔ اسلام کے نزدیک اس رغبت و تعلق کے قیام کا ایک ہی راستہ ہے اور وہ نکاح ہے۔ اس کے سوا دوسری ہر صورت ناجائز ہے۔

چنانچہ اس فطری رغبت کی بنا پر کسی غیر محرم کو دیکھنا بھی ناجائز قرار دیا گیا ہے اور اگر کسی وقت اچانک نظر پڑ جائے، تو یہ حکم دیا گیا کہ فوراً اپنی نگاہ پھیر لو۔

محمد وسیم اختر مفتی

طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ

[''سیر و سوانح'' کا یہ کالم مختلف اصحاب فکر کی نگارشات کے لیے مختص ہے۔ اس میں شائع ہونے والے مضامین سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

(۲)

(گذشتہ سے پیوستہ)

ایام شورش ہی میں حضرت عثمان نے طلحہ کو بلایا، ان کے بیٹے موسیٰ ساتھ تھے۔ وہ بتاتے ہیں، علی، سعد، زبیر اور معاویہ بھی وہاں موجود تھے۔ عثمان نے ان سب کو خطاب کر کے کہا، تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ اور روئے زمین پر بہترین افراد ہو۔ تم نے اپنے اس ساتھی کو کسی زور زبردستی اور لالچ کے بغیر خلیفہ چنا تھا جو عمر رسیدہ ہو چکا ہے۔ معترضین کے اعتراضات بہت عام ہو چکے ہیں، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ کو سامنے رکھ کر اپنے قرابت داروں کی مدد کی ہے۔ اگر تم اس عمل کو غلط سمجھتے ہو تو میں اپنی عطائیں واپس لے لیتا ہوں چنانچہ ان کے مشورہ پر عبداللہ بن خالد بن اسید اور مروان کو دیے جانے والے عطیے واپس لیے۔

بلوہ کے دنوں میں ملعون غافقی بن حرب مسجد نبویؐ میں جماعت کی امامت کرتا رہا، کچھ نمازیں علی، طلحہ بن عبید اللہ، ابو ایوب انصاری اور سہیل بن حنیف نے پڑھائیں۔ خلیفۂ مظلوم نے شہادت سے قبل بار بار طلحہ سے رجوع کیا، وہ ان کا ۵۰ ہزار کا قرض واپس کرنے آئے تو نہ لیا اور کہا، ابو محمد! (طلحہ کی کنیت) یہ تمھارے حسن سلوک کا صلہ ہے۔ عثمان آخری بار گھر سے باہر آئے تو طلحہ، علی، زبیر اور دیگر اصحاب کو پاس بلایا، انھیں بیٹھنے کو کہا اور الوداعی خطبہ ارشاد فرمایا۔

ان باتوں سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ روایات لغو اور بے سروپا ہیں جن میں بیان ہوا ہے کہ طلحہ بن عبید اللہ نے ابن عدیس اور سودان بن حمران کے ساتھ مل کر سیدنا عثمان کے قتل کی سازش کی۔ بلوائیوں نے پانی بند کیا تو سیدنا عثمان نے اپنے پڑوسی آل حزم سے پانی مانگا اور علی، طلحہ، زبیر، عائشہ اور دوسری امہات المومنین کو پیغامات بھیجے۔ سب سے پہلے علی اور ام المومنین ام حبیبہ پانی لے کر آئے تو انھیں روک دیا گیا۔ طلحہ نے سیدہ ام حبیبہ سے فسادیوں کی بدسلوکی کا سنا تو پانی پہنچانے کے بجائے خانہ نشین ہو گئے۔ عمومی واقعات کے متضاد ایک اور روایت حکیم بن جابر کی ہے جس میں ہے، حضرت علی نے طلحہ کو باغیوں کے خلاف حضرت عثمان کا دفاع کرنے کو کہا تو وہ نہ مانے اور کہا، بنو امیہ کو چاہیے، حق از خود ادا کر دیں۔

شہید مظلوم کا جنازہ رات کے اندھیرے میں چراغ گل کر کے اٹھایا گیا۔ حکیم بن حزام، ابوجہم بن حذیفہ، نِیار بن مُکرَم، جبیب بن مطعم، زید بن ثابت، کعب بن مالک، طلحہ، زبیر، علی اور حسن رضی اللہ عنہم نے میت کو کندھا دیا۔

خلیفۂ مظلوم کی شہادت کے بعد مدینہ ۵ دن (دوسری روایت: ۲ دن) تک ملعون غافقی بن حرب کی امارت میں رہا۔ بصرہ سے آئے ہوئے باغی ایک بار پھر طلحہ کے پاس آئے اور انھیں زمام خلافت سنبھالنے کی دعوت دی لیکن انھوں نے سختی سے انکار کر دیا۔ اسی اثنا میں طلحہ، زبیر اور چند مہاجرین وانصار اکٹھے ہو کر حضرت علی کے پاس گئے اور کہا، امت امیر کے بغیر متحد نہیں رہ سکتی۔ ہاتھ بڑھایے، ہم آپ کی بیعت کرنا چاہتے ہیں لیکن وہ نہ مانے۔ یہ حضرات بار بار آتے اور کہتے رہے، خلافت کی عدم موجودگی میں اہل ایمان راہ راست پر نہ رہیں گے تو وہ راضی ہوئے۔ سب سے پہلے طلحہ نے اپنے شل ہاتھ کے ساتھ ان کی بیعت کی پھر زبیر آگے بڑھے۔ حبیب بن ذویب نے طنز کیا، بیعت کی ابتدا لنجے ہاتھ سے کی گئی ہے اس لیے اس کی تکمیل نہ ہو گی۔ دوسری روایت کے مطابق طلحہ نے بیعت میں تاخیر کی اور اشتر کے تلوار سونتنے پر ہاتھ آگے کیا۔ سعد بن ابی وقاص کا کہنا ہے، ان سے زبردستی بیعت لی گئی۔

حضرت علی خلیفہ بن گئے تو حضرت عثمان کے قصاص کے مسئلے پر طلحہ کا ان سے اختلاف ہو گیا۔ وہ زبیر اور دوسرے اکابر صحابہ کے ساتھ ان کے پاس آئے اور کہا، ہم نے بیعت کے وقت حدود اللہ قائم کرنے کی شرط لگائی تھی۔ یہ باغی گروہ عثمان کے قتل میں شریک رہا ہے، اس سے ان کے خون ناحق کا قصاص لینا فرض بنتا ہے۔ علی نے کہا، اس وقت زمانۂ جاہلیت کے حالات عود کر آئے ہیں، تاوقتیکہ لوگ ایک رائے پر جمع نہ ہو جائیں قصاص لینا ممکن نہیں۔ طلحہ نے تجویز دی کہ زبیر کو کوفہ کی اور انھیں بصرہ کی گورنری دے دی جائے تو وہ وہاں سے فوج اکٹھی کر لائیں گے جو مدینہ کو خوارج اور قاتلین عثمان سے خالی کرا لے گی۔ حضرت علی نے یہ مشورہ نہ مانا تو طلحہ و زبیر عمرہ کی اجازت

لے کر مکہ چلے گئے۔ سعید بن عاص اور مغیرہ بن شعبہ ان کے ساتھ تھے لیکن مکہ جا کر الگ ہو گئے۔ ام المومنین سیدہ عائشہ کو حج کے بعد حضرت عثمان کی شہادت اور حضرت علی کے انتخاب کی اطلاع ملی تو راستے ہی سے مکہ واپس چلی گئیں۔ یعلیٰ بن امیہ یمن سے اور عبداللہ بن عامر بصرہ سے پہنچے، یہ دونوں حضرت عثمان کے گورنر رہ چکے تھے۔ ایک ہزار (دوسری روایت کے مطابق ۳ ہزار) کا لشکر فراہم ہو گیا تو ان سب نے بصرہ جانے کا قصد کیا جہاں انھیں مزید حمایت ملنے کی امید تھی۔ بخاری کے الفاظ ہیں، ''جب طلحہ، زبیر اور عائشہ بصرہ گئے تو علی نے عمار بن یاسر اور حسن بن علی کو روانہ کیا۔ یہ دونوں کوفہ آئے اور منبر پر چڑھ کر لوگوں سے خطاب کیا۔ عمار نے کہا، عائشہ بصرہ آئی ہیں، واللہ! وہ آپ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اہلیہ ہیں، دنیا و آخرت میں لیکن اللہ جانچنا چاہتا ہے کہ آپ اس کی پیروی کرتے ہیں یا عائشہ کی۔'' حضرت علی نے مقابلے میں آنے کا ارادہ کر لیا اور گورنر بصرہ عثمان بن حنیف کو جنگ کی تیاری کی ہدایت کی تاہم اہل مدینہ کی اکثریت جنگ نہ چاہتی تھی۔ عبداللہ بن عمر مکہ چلے آئے، وہ حضرت عائشہ کی فوج سے ملے نہ اپنی بہن ام المومنین حفصہ کو اس میں شامل ہونے دیا۔ ربیع الثانی ۳۶ھ میں بصرہ کے قریب مربد کے مقام پر جیش عائشہ کا عثمان کی فوج سے سامنا ہوا، طلحہ سرخ اونٹ پر سوار میمنہ کی ذمہ داری سنبھالے ہوئے تھے۔ پہلے دن ہلکی جھڑپ ہوئی پھر عائشہ لشکر کو بنو مازن کے مقبرے میں لے آئیں، دوسرے دن شدید جنگ ہوئی۔ ابن حنیف کو بہت جانی نقصان اٹھانا پڑا تو صلح پر مجبور ہوئے۔ شرائط کے مطابق قاضئ بصرہ کعب بن سور کو مدینہ بھیجا گیا جنھوں نے تحقیق کی کہ طلحہ و زبیر نے مجبوراً علی کی بیعت کی تھی۔ تائید میں خود حضرت علی نے خط لکھا اور کہا، اس وقت اگر دونوں قلادۂ اطاعت اتارنا چاہتے ہیں تو ان کو اجازت ہے۔ معاہدہ کے مطابق اب عثمان کو بصرہ طلحہ و زبیر کے حوالے کرنا تھا، وہ محل سے باہر نہ آئے تو اہل بصرہ نے اندر گھس کر انھیں نکالا اور ان کی ڈاڑھی نوچ ڈالی۔ حضرت عائشہ کے سامنے لایا گیا تو انھوں نے جانے کی اجازت دے دی۔ اب بصرہ کا ایک گروہ جنگ کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، حضرت عثمان کا قاتل حکیم بن جبلہ ان میں آگے آگے تھا۔ وہ مارا گیا تو طلحہ و زبیر کی مخالفت ختم ہو گئی اور اہل بصرہ نے ان کی بیعت کر لی۔ خلیفۂ مظلوم کا ایک قاتل حرقوص بن زہیر بھاگ کر اپنے قبیلے بنو سعد میں چلا گیا۔

حضرت علی صرف ۷۶۰ سوار لے کر مدینہ سے نکلے، ذی قار میں ۱۰ ہزار سے زائد افراد ان کے ساتھ شامل ہوئے۔ کوفہ پہنچ کر انھوں نے قعقاع کو بصرہ بھیجا جنھوں نے سیدہ عائشہ، طلحہ اور زبیر سے ملاقات کی۔ صلح کے لیے قاتلین عثمان سے قصاص لینے کی شرط لگائی گئی تو قعقاع نے کہا، ایک قاتل مارنے کے لیے آپ نے چھ سو افراد کو قتل کر دیا۔ اب حرقوص کے درپے ہیں جس کی حمایت میں چھ ہزار افراد اکٹھے ہو چکے ہیں اس لیے اس شرط پر عمل کرنے

سے مزید فساد جنم لے گا۔ سیدہ عائشہ نے پوچھا، تو کیا کیا جائے؟ قعقاع نے کہا، مسئلے کا حل یہ ہے کہ حالات کو پر سکون ہونے دیا جائے، قصاص کو موخر کر دیا جائے اور علی کی بیعت کر کے خیر و برکت کی امید کی جائے۔ سیدہ عائشہ آمادہ ہو گئیں اور کہا، علی آ جائیں، ان کے بھی یہی خیالات ہوئے تو معاملہ طے ہو جائے گا۔ چنانچہ حضرت علی نے بصرہ روانگی کا اعلان کر دیا اور کہا، عثمان کی شہادت میں حصہ لینے والا کوئی شخص ہمارے ساتھ نہ چلے۔ یہ سن کر قاتلین عثمان کے ہاتھوں کے طوطے اڑ گئے۔ ان کی شہادت کی پلاننگ کرنے والوں کی مجموعی تعداد قریباً اڑھائی ہزار تھی، ان میں ایک بھی صحابی نہ تھا۔ اشتر، شریح، ابن سبا، سالم اور علبا ان کے لیڈر تھے۔ انھوں نے اپنے اجلاس میں طے کیا کہ حضرت علی کے ساتھ چلا جائے، فریقین کو ہرگز اکٹھا نہ ہونے دیا جائے اور موقع دیکھ کر ان میں جنگ بھڑکا دی جائے۔ بصرہ میں قصر عبیداللہ بن زیاد کے پاس دونوں لشکر آمنے سامنے ہوئے تو حضرت علی کی فوج کی نفری ۲۰ ہزار تھی اور جیش عائشہ ۳۰ ہزار کے عدد کو پہنچ چکا تھا۔ گھڑ سواروں کی کمان طلحہ کے پاس تھی۔ علی نے طلحہ و زبیر کو پیغام بھیجا، اگر تم قعقاع کے ساتھ کی جانے والی بات پر قائم ہو تو جنگ سے رکے رہو۔ رات ہوئی تو خلیفۂ مظلوم کے قاتلوں میں بے حد اضطراب تھا، پو پھٹنے سے پہلے ان کے دو ہزار کے قریب آدمیوں نے تلواریں سونتیں اور طلحہ و زبیر کی فوج پر ٹوٹ پڑے۔ فریقین میں سے ہر ایک یہ سمجھ رہا تھا کہ جنگ کی ابتدا دوسرے نے کی ہے۔ دیکھتے دیکھتے جنگ کا بازار گرم ہو گیا۔ ابن سبا کے ساتھی خوب قتل و غارت کر رہے تھے، علی پکار رہے تھے، رکو! رکو! لیکن کوئی ان کی سن نہ رہا تھا۔ حضرت عائشہ بھی ہودج پر سوار لڑائی روکنے کی کوشش کر رہی تھیں۔ دوران جنگ میں علی نے طلحہ کو بلا کر پوچھا، کیا میں تمھارا دینی بھائی نہیں اور تم نے میری بیعت نہیں کر رکھی؟ پھر تم میرے خون کو کیوں حلال سمجھنے لگے ہو؟ طلحہ نے الزام لگایا، آپ نے حضرت عثمان کے خلاف لوگوں کو بھڑکایا تھا۔ جواب میں علی نے قاتلین عثمان پر لعنت بھیجی اور کہا، تم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اہلیہ کو لڑنے کے لیے لے آئے ہو اور اپنی اہلیہ کو گھر میں چھپا رکھا ہے؟ پھر علی زبیر سے مخاطب ہوئے اور انھیں وہ دن یاد دلایا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش گوئی فرمائی تھی، زبیر! تم علی سے جنگ کرو گے حالانکہ تم زیادتی پر ہو گے۔ زبیر نے اس بات کی تصدیق کی۔ ایک روایت کے مطابق وہ فی الفور میدان جنگ چھوڑ کر چلے گئے۔ طلحہ پکارے، ہم نے عثمان کے معاملے میں کوتاہی کی اس لیے آج اس سے کوئی اعلیٰ مقصد نہیں پاتے کہ ان کا قصاص لینے کے لیے اپنا خون بہا دیں۔ اللہ! عثمان کے بدلے میں میری جان لے لے اور راضی ہو جا۔ ذہبی کہتے ہیں، طلحہ کو سیدنا عثمان کی نصرت نہ کر سکنے کی خلش تھی، اسی پر وہ پشیمان تھے۔ وہ حضرت عائشہ کے ساتھ کھڑے تھے (دوسری روایت کے مطابق زبیر کی طرح میدان جنگ چھوڑ کر جا رہے تھے) کہ ایک اندھا تیر

ان کی پنڈلی پر آ لگا اور اس میں سے پار ہو کر گھوڑے کے پہلو میں گھس گیا۔کہا جاتا ہے کہ یہ ان کے اپنے لشکر میں موجود مروان بن حکم نے پھینکا اور ابان بن عثمان کی طرف مڑ کر کہا، ہم نے تمھارے والد کے ایک قاتل کو ختم کر دیا۔ابن کثیر نے اس روایت کو مشہور ہونے کے باوجود ترجیح نہیں دی۔ان کا کہنا ہے، تیر کسی اور نے پھینکا تھا۔گھوڑا بدک گیا اور طلحہ نے مدد کے لیے پکارا تو ان کے غلام نے اسے روکا۔زخم سے خون جاری تھا، اور اسی زخم سے ان کی وفات ہوئی۔تاریخ ۱۰ جمادی الثانی ۳۶ھ (۲ دسمبر ۶۵۶ء) اور دن جمعرات (یا جمعہ) تھا۔ان کی عمر ۶۴ (یا ۶۰) برس ہوئی۔دوسری روایت ہے کہ وہ جنگ جمل کے پہلے شہید تھے، اختتام جنگ پر حضرت علی نے میدان میں ان کا لاشہ دیکھ کر انتہائی دکھ کا اظہار کیا۔دوپہر کے بعد جنگ سیدہ عائشہ کی کمان میں لڑی گئی اور عصر تک جاری رہی۔۴۰ (یا ۷۰) آدمی شہید ہوئے جنھوں نے باری باری حضرت عائشہ کے اونٹ 'عسکر' کی نکیل تھامی، اونٹ بھی مارا گیا تو ساری فوج شکست کھا گئی۔حضرت علی نے ہدایت دی، جنگ سے بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے، زخمی پر وار نہ کیا جائے اور گھروں میں نہ گھسا جائے۔تسمے کاٹ کر سیدہ عائشہ کا ہودہ اتارا گیا، علی ان سے عزت و اکرام سے پیش آئے۔محمد بن ابوبکر نے اپنی بہن کی خیریت دریافت کی اور انھیں بصرہ لے گئے۔جنگ ختم ہونے کے بعد حضرت علی نے لوگوں سے بیعت لی اور عبداللہ بن عباس کو بصرہ کا گورنر مقرر کیا۔طلحہ کے بیٹے محمد (سجاد) جن سے وہ 'ابو محمد' کنیت کرتے تھے، جنگ جمل ہی میں 'عسکر' کی حفاظت کرتے ہوئے شہید ہوئے۔

طلحہ کو دریا کنارے دفن کیا گیا۔شہادت کے کچھ عرصہ بعد ان کے اہل خانہ میں سے کسی (دوسری روایت: عائشہ بنت طلحہ) نے خواب میں دیکھا کہ وہ کہہ رہے ہیں، مجھے اس رستے پانی سے نجات کیوں نہیں دلاتے، میں تو ڈوب گیا ہوں۔گورنر ابن عباس (یا عائشہ) نے قبر کھدوائی تو پانی سے بھری ہوئی تھی۔انھوں نے طلحہ کا جسد نکلوایا اور ۱۰ ہزار درہم میں بصرہ کے مضافات میں واقع ابوبکرہ کا ایک گھر خرید کر اس میں دوبارہ تدفین کرائی۔طلحہ کی میت روز اول کی طرح تروتازہ تھی البتہ زمین کے ساتھ مس کرنے والا چہرے اور ڈاڑھی کا حصہ سبزی مائل ہو چکا تھا۔

جنگ جمل ختم ہونے کے کچھ عرصہ بعد طلحہ بن عبیداللہ کے فرزند عمران حضرت علی کے پاس آئے۔علی نے انھیں خوش آمدید کہا اور آؤ بھتیجے! کہہ کر اپنے ساتھ چادر پر بٹھا لیا۔انھوں نے اس توقع کا اظہار کیا، اللہ مجھے اور تمھارے باپ طلحہ کو ان لوگوں میں شامل کرے گا جن کا ذکر اس نے اپنے اس ارشاد میں کیا ہے، 'و نزعنا ما فی صدورھم من غل اخوانا علی سرر متقبلین'۔ہم (جنت میں داخلہ کے وقت) ان کے سینوں جو کھوٹ کپاٹ ہے، نکال باہر کریں گے، یہ بھائی بھائی بن کر تختوں پر آمنے سامنے بیٹھے ہوں گے۔(سورۂ حجر ۱۵: ۴۷) دو آدمی (ابن کوا

اور حارث ہمدانی) بچھونے کے کنارے پر بیٹھے ہوئے تھے، بول پڑے، اللہ کی طرف سے یہ توقع پوری ہونے کا کوئی امکان نہیں۔کل تو تم ان کو قتل کر رہے تھے اور اب جنت میں بھائی بھائی بن کر آمنے سامنے تختوں پر بیٹھ جاؤ گے۔علی زور سے چلائے، (ایک روایت کے مطابق حارث کا گریبان پکڑ لیا اور اسے درہ مارا) اٹھو یہاں سے، روئے زمین پر انتہائی پھٹکارے ہوئے اور بد بخت ترین لوگو! اگر میں اور طلحہ جنت میں اکٹھے نہ ہوں گے تو پھر کون ہوگا؟ پھر عمران بن طلحہ سے پوچھا، تمہارے بھائی بہن کیسے ہیں؟ گزشتہ سالوں میں ہم نے تمہاری زمین اس لیے قبضہ میں نہیں لی کہ ہم اسے ہتھیانا چاہتے تھے۔ہمیں اندیشہ تھا کہ لوگ اس پر قبضہ نہ کر لیں پھر علی نے ایک اہل کار کو بلا کر کہا، گورنر کوفہ ابن قرظہ کے پاس جاؤ اور اسے کہو، عمران کو اس کی زمین واپس کرے اور پچھلے سالوں کی آمدن لوٹا دے۔حضرت علی ؓ کی ایک اور روایت ہے، میرے کانوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے، طلحہ و زبیر جنت میں میرے پڑوسی ہوں گے۔

طلحہ بن عبید اللہ میانہ قد، خوب رو، سپیدی مائل گندم گوں، پتلی ناک اور چوڑے شانوں والے تھے۔ان کے سر پر بہت بال تھے جو نہ بالکل سیدھے نہ بہت گھنگھریالے تھے، بالوں پر کوئی رنگ نہ لگاتے۔عام طور پر زرد کپڑے پہنتے۔انھیں تیز تیز چلنے کی عادت تھی۔طلحہ سونے کی انگوٹھی پہنتے جس میں سرخ یاقوت جڑا ہوتا، یہ وفات کے وقت بھی ان کے ہاتھ میں تھی۔ایک بار حضرت عمر نے دیکھا کہ طلحہ نے حالت احرام میں گیرو (گِل ارمنی) سے رنگی ہوئی سرخ چادریں اوڑھ رکھی ہیں، پوچھا، طلحہ! ان چادروں کا کیا معاملہ ہے؟ طلحہ نے جواب دیا، امیر المومنین! ہم نے انھیں مٹی سے رنگا ہے۔عمر نے کہا، تم جماعت ائمہ سے تعلق رکھتے ہو، لوگ تمہاری پیروی کرتے ہیں۔کسی نادان نے دیکھ لیا تو کہے گا، طلحہ حالت احرام میں رنگ دار کپڑے پہنا کرتے تھے۔احرام باندھنے والے کا بہترین لباس تو سفید چادریں ہیں۔

طلحہ جلد غصہ میں آجاتے تھے۔عہد صدیقی میں ایک بار وہ عثمان، علی، زبیر، عبدالرحمان اور سعد کے ساتھ بیٹھے کوئی گفتگو کر رہے تھے۔سیدنا عمر کا وہاں سے گزر ہوا، سب خاموش ہو گئے تو انھوں نے پوچھا، کیا بات چیت ہو رہی ہے؟ کسی نے بتانا مناسب نہ سمجھا تو عمر نے کہا، مجھے خوب معلوم ہے تم اکیلے کیا باتیں کرتے ہو۔طلحہ غصے میں آ گئے اور کہا، ابن خطاب! کیا آپ ہمیں غیب کے علم سے بتائیں گے؟ غیب تو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

طلحہ بن عبید اللہ کا ذریعۂ معاش تجارت تھا، مدینہ آنے کے بعد انھوں نے زراعت بھی شروع کر دی۔اپنے کنبے کا سال بھر کا غلہ وہ مدینہ ہی کی زمین سے حاصل کرتے۔یہ زمین ایک کنویں سے سیراب کی جاتی جس کا رہٹ

چلانے کے لیے ۲۰ اونٹ موجود تھے۔ کہا جاتا ہے، وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے کنویں سے پانی حاصل کر کے گندم کاشت کی۔ کوفہ کی زرخیز اراضی نشاستج اور عراق کے دیگر قطعات سے طلحہ کو ایک ہزار درہم روزانہ کی آمدن حاصل ہوتی۔ خیبر کی جاگیر وہ فروخت کر چکے تھے۔ دوسری روایت کے مطابق ان کی عراق سے ہونے والی سالانہ آمدن ۴ لاکھ درہم، صنعا (یمن) کے پہاڑی علاقے سراۃ سے ایک لاکھ دینار کے لگ بھگ حاصل ہوتے۔ ان کے دوسرے ذرائع آمدن بھی تھے۔ وفات کے وقت انہوں نے ۳ کروڑ درہم کی مالیت کا ترکہ چھوڑا، اس میں ۲۲ لاکھ درہم، ۲ لاکھ دینار نقد اور سیروں سونا چاندی تھے، باقی مالیت کی اراضی اور جائیداد تھی۔

طلحہ صاحب ثروت ہونے کے ساتھ بے حد فیاض اور سخی تھے۔ انھوں نے کئی مواقع پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو گراں قدر رقوم پیش کیں، جنگ بدر میں اپنے مال سے فدیہ دے کر دس قیدی چھڑائے، غزوۂ عمرہ میں سب مسلمانوں کے کھانے کا خرچ برداشت کیا اور غزوۂ تبوک کے مصارف کے لیے زرکثیر خرچ کیا۔ غزوۂ ذی قَرَد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر بیسان نام کے ایک نمکین چشمے پر ہوا۔ آپ نے فرمایا، اب اس کا نام نُعمان اور پانی میٹھا ہو گا۔ طلحہ نے اسے خرید کر عام مسلمانوں کے لیے وقف کر دیا۔ قبیصہ بن جابر کہتے ہیں، میں نے طلحہ بن عبید اللہ کے علاوہ کسی کو نہیں دیکھا کہ بغیر مانگے بڑی بڑی رقمیں دے دیتا ہو۔ سائب بن یزید کا کہنا ہے، میں سفر و حضر میں طلحہ کے ساتھ رہا، کپڑے لتے، کھانے پینے اور درہم و دینار دینے میں ان سے بڑھ کر کسی کو سخی نہیں پایا۔ عہد عثمانی کے گورنر کوفہ سعید بن عاص کے پاس ایک شخص حتیس آیا اور کہا، طلحہ بن عبید اللہ کتنے سخی ہیں۔ سعید نے جواب دیا، جس کے پاس نشاستج جیسی اراضی ہو، ضرور سخی و فیاض ہو گا۔ بخدا! اگر میرے پاس ایسی جائیداد ہوتی تو اللہ (میرے ذریعے) تمھیں بھی عیش و آرام والی زندگی دیتا۔ ایک دفعہ طلحہ کو ان کی اہلیہ سُعدی بنت عوف نے رنجیدہ دیکھا تو کہا، ہم گھر والوں کی کوئی بات ناگوار گزری ہے تو معذرت کر لیتے ہیں۔ جواب دیا، میرے پاس کچھ مال ہے جس نے مجھے بوجھل اور پریشان کر رکھا ہے۔ سُعدی نے اسے بانٹنے کا مشورہ دیا تو انھوں نے اپنی قوم کے لوگوں کو بلا کر یہ سارا مال تقسیم کر دیا، پوچھنے پر بتایا کہ کل ۴ لاکھ درہم تھے۔ ایک بار ان کے پاس حضر موت سے ۷ لاکھ درہم آئے۔ رات بھر بے چین رہے تو زوجہ ام کلثوم بنت ابوبکر نے پوچھا، اس بے کلی کی کیا وجہ ہوئی؟ کہا، جو شخص رات کو اس قدر مال گھر میں رکھ کر سوتا ہو، اپنے رب سے کیا ہی بدگمان ہو گا؟ انھوں نے مشورہ دیا، صبح ہوتے ہی اسے پلیٹوں اور تھالوں میں رکھ کر دوستوں میں بانٹ دیں۔ طلحہ خوش ہوئے اور کہا، تو نیک انسان (ابوبکر) کی نیک بیٹی ہے۔ دن چڑھتے ہی طلحہ نے ساری رقم مہاجرین وانصار میں تقسیم کر دی۔ آخری ایک ہزار حضرت علی کی اہلیہ کو ملے۔ ایک اور بار ایک بڑی رقم ان کے ہاتھ

آئی تو ایک ہزار گھر والوں کے لیے رکھ کر باقی بانٹ دیے۔ اپنے قبیلے بنوتیم کے نادار کو دیکھتے تو اس کی اور اس کے اہل خانہ کی ضرورت پوری کیے بغیر جانے نہ دیتے۔ بنوتیم کی بیواؤں اور ان کے رنڈووں کی شادیاں کراتے، شادی شدہ حضرات کی خدمت کرتے اور قرض تلے دبے ہوئے لوگوں کے قرض چکاتے۔ طلحہ ہر سال اپنی فصل آنے پر سیدہ عائشہ کو ۱۰ ہزار درہم بھیجتے۔ انھوں نے صبیحہ تیمی کے ۳۰ ہزار درہم چکائے، عبیداللہ بن معمر اور عبداللہ بن عامر کا ۸۰ ہزار قرض ادا کیا۔ ایک بدو نے قرابت داری کا واسطہ دے کر طلحہ سے سوال کیا تو کہا، رحم کا واسطہ دے کر پہلے مجھ سے کسی نے نہیں مانگا۔ میرے ایک قطعۂ زمین کی عثمان ۳ لاکھ درہم قیمت دے رہے ہیں، یہ رقم چاہیے تو جا کر ان سے لے لو یا میں وصول کر کے تمھارے حوالے کر دیتا ہوں۔ پھر بدو کے کہنے پر اسے قیمت لے دی۔ معاویہ کہتے ہیں، طلحہ نے عمدہ، سخاوت سے بھرپور، شرافت والی زندگی گزاری اور فقیرانہ حالت میں قتل ہوئے۔ انھی خوبیوں کی بنا پر انھیں "طلحۂ خیرؓ"، "طلحۂ فیاضؓ" اور "طلحۂ جودؓ" کہا جاتا تھا۔ ایک روایت کے مطابق یہ القابات انھیں خود آنحضرت نے علی الترتیب جنگ احد، غزوۂ عُشیرہ (یا ذی قَرَد) اور غزوۂ خیبر (یا حنین) کے مواقع پر عطا فرمائے تھے۔

طلحہ بن عبیداللہ کا شمار قریش کے بردباروں میں ہوتا تھا، وہ ابوبکر و عمر کے خاص مشیروں میں شامل تھے۔ علقمہ لیثی کہتے ہیں، طلحہ کو جنگ جمل میں حصہ لینے پر بہت پشیمانی تھی، تنہائی میں بیٹھ کر ندامت سے بار بار ڈاڑھی پر ہاتھ مارتے۔ ان کا قول ہے، آدمی کا کم ترین عیب ہے کہ وہ گھر میں بیٹھا رہے۔

عثمان تیمی روایت کرتے ہیں، حج میں ہم طلحہ بن عبیداللہ کے ساتھ حالت احرام میں تھے۔ طلحہؓ کے لیے بھنے ہوئے پرندے کا تحفہ آیا۔ وہ سو رہے تھے، ہم میں سے کچھ لوگوں نے کھا لیا جب کہ کچھ نے اجتناب کیا۔ طلحہ بیدار ہوئے تو کھانے والوں کو درست قرار دیا اور کہا، ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس حالت میں شکار کا گوشت کھایا ہے۔ مالک بن اوس نے ۱۰۰ دینار (اشرفیاں) بھنانا چاہے، طلحہ بن عبیداللہ سے ان کی بات طے ہو گئی۔ طلحہ نے دینار لے لیے، ہاتھوں میں الٹ پلٹ کر کہنے لگے، اترائی کے باغات سے میرا خزانچی لوٹ آئے تو ابھی میں ان کی ریزگاری (چاندی کے سکے، درہم) دیتا ہوں۔ حضرت عمرؓ ان کا مکالمہ سن رہے تھے، انھوں نے مالکؓ سے کہا، تم طلحہؓ سے خردہ وصول کیے بغیر نہیں جا سکتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے، سونا سونے (یا چاندی) کے بدلہ میں سود ہے مگر یہ کہ لین دین ہاتھ کے ہاتھ ہو، گندم گندم کے بدلے میں سود ہے مگر یہ کہ ہاتھ کے ہاتھ ہو، جو کے بدلہ میں جو سود ہے مگر یہ کہ ہاتھ کے ہاتھ ہو۔ کھجور کھجور کے بدلے میں بیچنا سود ہے مگر یہ کہ سودا نقد بہ نقد ہو۔

طلحہ پہلے قاریوں میں سے تھے۔ان کا شمار قلیل الروایت صحابہ میں ہوتا ہے۔سائب بن یزید کہتے ہیں، میں طلحہ بن عبید اللہ،سعد،مقداد اور عبدالرحمان بن عوف کی صحبت میں رہا اور کبھی انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کرتے نہیں سنا۔ہاں طلحہ سے میں نے جنگ احد کے حالات سنے تھے۔بخاری میں ان سے مروی ایک حدیث (رقم:۴۶) درج ہے جس کی کئی ابواب میں تکرار ہوئی ہے۔مسلم میں ۴ احادیث (ارقام:۹، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۶۲۰۱) مروی ہوئی ہیں۔طلحہ سے ان کے بیٹوں یحییٰ،موسیٰ اور عیسیٰ نے حدیث روایت کی ہے۔دیگر راویوں کے نام ہیں،سائب بن یزید، مالک بن اوس، ابوعثمان نہدی، قیس بن ابوحازم، مالک بن ابو عامر، احنف بن قیس اور ابوسلمہ بن عبدالرحمان۔

۶ خواتین طلحہ بن عبیداللہ کے عقد میں آئیں جن میں سے ۲ کی بہنیں نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عقد میں تھیں۔ ان خواتین،۱۲ امہات اولاد (باندیاں جن سے اولاد ہو جائے) اور ایک سبیہ (جنگ میں قید ہو کر ملنے والی عورت) سے ان کے ۱۵ بچے (۴ لڑکیاں اور ۱۱ لڑکے) ہوئے۔انھوں نے اپنے تمام بیٹوں کو انبیا کے ناموں سے موسوم کیا۔ (۱) حمنہ (ام المومنین زینب بنت جحش کی بہن) بنوخزیمہ سے تھیں، امیمہ بنت عبدالمطلب ان کی والدہ تھیں۔ان سے محمد (سجاد) اور عمران پیدا ہوئے۔محمد جنگ جمل میں اپنے والد کے ساتھ شہید ہوئے۔(۲) بنوتمیم کی خولہ بنت لہب بنت قعقاع سے موسیٰ نے جنم لیا۔(۳) عتبہ بن ربیعہ کی بیٹی ام ابان سے یعقوب، اسماعیل اور اسحاق کی پیدائش ہوئی۔یعقوب بڑے شہ سوار تھے، جنگ حرہ میں شہید ہوئے۔(۴) حضرت ابوبکر کی صاحب زادی (ام المومنین عائشہ کی بہن) ام کلثوم سے زکریا، یوسف اور عائشہ ہوئے۔(۵) سُعدی بنت عوف سے عیسیٰ اور یحییٰ پیدا ہوئے۔(۶) بنوطے کی جربا (ام حارث) بنت قسامہ سے ام اسحاق ہوئیں۔ام اسحاق کی شادی پہلے حضرت علی کے بڑے صاحب زادے حسن سے ہوئی، ان کی وفات کے بعد ان کے چھوٹے بھائی حسین کے عقد میں آئیں۔انھی کے بطن سے فاطمہ بنت حسین پیدا ہوئیں (۷،۸) ایک ام ولد سے صعبہ اور دوسری سے مریم نے جنم لیا۔(۹) بنو تغلب کی جنگی قیدی فرعہ سے صالح کی پیدائش ہوئی۔ابن حجر نے ۲ مزید ازواج فارعہ بنت ابوسفیان (ام المومنین ام حبیبہ کی بہن) اور رقیہ بنت ابوامیہ (ام المومنین ام سلمہ کی بہن) کا ذکر بھی کیا ہے۔حضرت ابوبکر کے پوتے عبداللہ بن عبدالرحمان اور مصعب بن زبیر طلحہ کے داماد تھے۔

مطالعۂ مزید:السیرۃ النبویہ (ابن ہشام)،الطبقات الکبریٰ (ابن سعد)،الجامع المسند الصحیح (بخاری،شرکۃ دارالارقم)،المسند الصحیح المختصر من السنن (مسلم،شرکۃ دارالارقم)،تاریخ الامم والملوك

(**طبری**)،الاستیعاب فی معرفة الاصحاب (**ابن عبدالبر**)، اسد الغابہ فی معرفة الصحابہ (**ابن اثیر**)، تاریخ الاسلام (**ذہبی**)،سیر اعلام النبلاء (**ذہبی**)،البدایہ و النہایہ (**ابن کثیر**)، فتح الباری (**ابن حجر**)، الاصابہ فی تمییز الصحابہ (**ابن حجر**)،**اردو دائرۂ معارف اسلامیہ(مقالہ جات**:Della Vida، L Veccia Vag Lieri)

محمد عمار خان ناصر

احکام قتال کی تحدید و تخصیص یا تعمیم کی بحث

فقہی روایت کے ارتقا کا ایک جائزہ

(۱۰)]

(گذشتہ سے پیوستہ)

ابو بکر الجصاص لکھتے ہیں:

لیس اخذ الجزیة منهم رضا بکفرهم ولا اباحة لبقائهم علی شرکهم وانما الجزیة عقوبة لهم لاقامتهم علی الکفر ..... امهالهم بالجزیة جائز فی العقل اذ لیس فیه اکثر من تعجیل بعض عقابهم المستحق بکفرهم وهو ما یلحقهم من الذل والصغار بادائها.

(احکام القرآن ۳/۱۰۳)

''کفار سے جزیہ لینے کا مطلب ان کے کفر پر رضامندی یا ان کے اپنے شرک پر قائم رہنے کو جائز قرار دینا نہیں ہے۔ جزیہ تو ان کے لیے ان کے کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے۔ عقلی طور پر بھی جزیہ لے کر ان کو مہلت دینا جائز ہے کیونکہ اس طریقے سے اس سے زیادہ تو کچھ نہیں کیا جاتا کہ کفار اپنے کفر کی وجہ سے جس سزا کے مستحق تھے، اس کا کچھ حصہ اس عار اور ذلت کی صورت میں یہیں ان پر نافذ کر دیا جاتا ہے جو جزیہ کی ادائیگی سے انھیں لاحق ہوتا ہے۔''

سرخسی نے اگرچہ یہ وضاحت کی ہے کہ کفار سے قتال کا مقصد اصلاً ان سے مال وصول کرنا نہیں، بلکہ انھیں 'باحسن الوجوہ' دین کی طرف دعوت دینا ہے، کیونکہ عقد ذمہ کی پابندی قبول کر کے وہ قتال سے دست کش ہو جاتے

ہیں اور اس کے بعد مسلمانوں کے مابین مقیم ہونے کی وجہ سے انھیں اسلام کے محاسن سے واقف ہونے اور دعوت اسلام سے روشناس ہونے کا موقع ملے گا جس سے اس کی توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ اسلام قبول کرنے کے لیے آمادہ ہو جائیں گے، تاہم اس کے ساتھ ساتھ وہ اس کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں کہ جب تک وہ اپنے کفر پر مصر رہیں، اس وقت تک اہل ایمان کی سربلندی اور اہل کفر کی ذلت کو نمایاں کرنے کے لیے ان پر جزیہ عائد رہے۔ لکھتے ہیں:

انه اذا سكن دار الاسلام فمادام مصرا علی كفره لا يخلوا عن صغار وعقوبة وذلك بالجزية التی توخذ منه ليكون ذلك دليلا علی ذل الكافر وعز المومن. (المبسوط ۱۰/۷۷، ۷۸)

”کافر اگر دار الاسلام میں مقیم ہے تو جب تک وہ اپنے کفر پر اصرار کرتا رہے، اسے سزا اور ذلت کے بغیر نہیں چھوڑا جا سکتا۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس سے جزیہ وصول کیا جائے تاکہ کافر کی ذلت اور اہل ایمان کی عزت نمایاں نظر آئے۔“

سرخسی نے اہل حرب کے استرقاق کو بھی ان کے کفر کی عقوبت قرار دیا ہے کہ جب انھوں نے اللہ کی وحدانیت کا انکار کیا تو اللہ نے انھیں اپنے بندوں کا غلام بنا دیا۔ (المبسوط ۸/۴۹۱، ۱۲/۲۷۱)

یہ ایک نہایت واضح اور غیر مبہم رجحان ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ایک دوسرا اور مذکورہ پہلے رجحان کی کم و بیش نفی کرتا ہوا ایک دوسرا رجحان احناف کے ہاں اس ضمنی بحث میں نظر آتا ہے کہ آیا جنگ کے دوران میں کفار کی عورتوں، بچوں اور بوڑھوں کو، جو عملاً جنگ میں حصہ نہیں لے سکتے، قتل کرنا جائز ہے یا نہیں؟ شافعی اور حنبلی فقہا کی رائے یہ ہے کہ ایسا کرنا درست ہے، کیونکہ قتال کی وجہ ’کفر‘ ہے جو مذکورہ افراد میں بھی پایا جاتا ہے، لیکن فقہاے احناف قتال کی علت کفار کے ’کفر‘ کو قرار دینے سے اختلاف کرتے اور یہ قرار دیتے ہیں کہ قتال کا مقصد کفار کو ان کے ’کفر‘ کی سزا دینا نہیں، بلکہ ان کے فتنہ وفساد اور محاربہ سے تحفظ حاصل کرنا ہے، اس لیے جو افراد اپنی جسمانی ساخت کے لحاظ سے یا کسی معذوری کی بنا پر جنگ کی صلاحیت نہیں رکھتے، انھیں قتل نہیں کیا جا سکتا۔

یہاں فقہاے احناف نے اپنے استدلال کو واضح کرتے ہوئے نفس قتال کی مشروعیت کا نکتہ چھیڑ کر اپنے موقف میں ایک غیر ضروری الجھاؤ پیدا کر لیتے ہیں۔ اگر وہ قتال کی علت کے بجائے یہاں محض اس کی غایت کے حوالے سے اپنا استدلال پیش کرتے اور یہ کہتے کہ اصل مقصود کفار کو قتل کرنا اور کفر کو ختم کر دینا نہیں بلکہ کفر اور اہل کفر کو مغلوب کرنا ہے، اس لیے قتل صرف ان لوگوں کو کیا جائے گا جو بالفعل جنگ میں شریک ہوں تو یہ استدلال ان کے مدعا کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہوتا، تاہم وہ یہاں قتال کی علت کی بحث بھی چھیڑ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ چونکہ

قتال کی وجہ اہل کفر کا محاربہ ہے، اس لیے قتل انھی لوگوں کو کیا جائے گا جو حرابہ کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ بدیہی طور پر اس سے ان کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ کفار کے خلاف جنگ کا آغاز اس وقت کیا جائے گا جب وہ محاربہ کی ابتدا کریں گے، بلکہ یہ ہوتی ہے کہ جب مسلمان اللہ کے دین کو غالب کرنے کے لیے نکلیں گے تو کفار لازماً اس کی راہ میں مزاحم ہوں گے اور ان کے اس 'محاربہ' کو ختم کرنے کے لیے انھیں قتل کرنا پڑے گا، تاہم استدلال کا یہ مقدمہ ایسا ہے کہ اس کے نتیجے میں عقلی طور پر کفار کے خلاف قتال کی ابتدا کو بھی ان کی طرف سے محاربہ ہی پر منحصر ماننا پڑتا ہے۔ اس عقلی نتیجے کو مزید تقویت اس سے ملتی ہے کہ احناف اپنے موقف کی وضاحت کے لیے ایک اہم اصولی نکتہ بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انبیا کی تعلیمات کی رو سے یہ دنیا دارالامتحان ہے جبکہ جزا وسزا کا معاملہ اصلاً آخرت کے دن پر موقوف رکھا گیا ہے، چنانچہ کفر وایمان کا معاملہ اصلاً خدا اور بندے کے مابین ہے اور اس کا فیصلہ دارالجزاء میں خود کائنات کا پروردگار ہی کرے گا۔ دنیا میں قصاص کے طور پر یا دفع فساد کے لیے تو کسی انسان کی جان لینے کی اجازت دی گئی ہے، لیکن کفر وشرک کی پاداش میں کسی کو قتل جیسی انتہائی سزا دے دینا دارالابتلاء اور دارالجزاء کی مذکورہ تقسیم کے منافی ہے[1]۔

سرخسی لکھتے ہیں:

ان تبدیل الدین واصل الکفر من اعظم الجنایات ولکنها بین العبد وبین ربه فالجزاء علیها موخر الی دار الجزاء	''کفر پر قائم رہنا یا اس کی طرف پلٹ جانا اگرچہ سب گناہوں سے بڑا گناہ ہے، لیکن وہ انسان اور اس کے رب کا معاملہ ہے اور ایسے گناہ کی سزا روز قیامت

۱ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ زیر بحث سوال کے حوالے سے جو کنفیوژن یا تضاد سرخسی اور بعد کے حنفی فقہا کے ہاں نظر آتا ہے، جصاص کے ہاں دکھائی نہیں دیتا۔ وہ قتال کی علت 'کفر' کو قرار دینے کے معاملے میں یکسو ہیں اور شریعت کے ایک عمومی حکم کے طور پر قتال پر بحث کرتے ہوئے ان کے ہاں 'دفع حرابہ' کے اصول کا ذکر نہیں ملتا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اہل ذمہ کے عورتوں، بچوں اور رہبان وغیرہ کو جزیہ سے مستثنیٰ قرار دینے کی وجہ بعد کے حنفی فقہا کی طرح یہ نہیں بیان کرتے کہ قتال اور اس کے بعد جزیہ عائد کرنے کا مقصد دفع محاربہ ہے اور مذکورہ افراد حرابہ کے اہل نہیں۔ اس کے بجائے انھوں نے آیت جزیہ کے فحوائے کلام سے یہ استنباط کیا ہے کہ اداے جزیہ کو چونکہ قتال کی غایت قرار دیا گیا ہے، اس لیے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جزیہ کا نفاذ اہل قتال پر ہی ہوگا۔ (احکام القرآن، ۶/۴۹۰)

وما عجل فی الدنیا سیاسات مشروعة لمصالح تعود الی العباد کالقصاص لصیانة النفوس وحد الزنا لصیانة الانساب والفرش وحد السرقة لصیانة الاموال وحد القذف لصیانة الاعراض وحد الخمر لصیانة العقول.
(سرخسی، المبسوط،۱۰/۱۱۰)

کے لیے موخر رکھی گئی ہے۔ دنیا میں جس بات کی اجازت دی گئی ہے، وہ کچھ تدبیری سزائیں ہیں جن کا تعلق انسانوں کے فائدے سے ہے، مثلاً جانوں کی حفاظت کے لیے قصاص، نسب اور فراش کے تحفظ کے لیے زنا کی سزا، مال کی حرمت قائم رکھنے کے لیے چوری کی سزا، عزت وآبرو کی حفاظت کے لیے حد قذف اور عقل کی حفاظت کے لیے شراب کی سزا۔''

ابن نجیم لکھتے ہیں:

ان الاصل تاخیر الاجزیة الی دار الآخرة اذ تعجیلها یخل بمعنی الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحراب.
(البحر الرائق ۵/۱۳۹)

''اصل تو یہ ہے کہ (کسی بھی عمل کی) جزا وسزا کو آخرت پر ہی موقوف رکھا جائے، کیونکہ دنیا میں جزا وسزا کو جاری کرنا آزمائش کے اصول میں خلل ڈالتا ہے۔ تاہم اس اصول کو چھوڑ کر دنیا میں جزا وسزا کا طریقہ اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ ایک فوری شر یعنی حرابہ کو دور کیا جا سکے۔''

ابن الہمام فرماتے ہیں:

ان الاصل فی الاجزیة بان تتاخر الی دار الجزاء وهی الدار الآخرة فانها الموضوعة للاجزیة علی الاعمال الموضوعة هذه الدار لها فهذه دار اعمال وتلك دار جزائها وكل جزاء شرع فی هذه الدار ما هو الا لمصالح فی هذه الدار کالقصاص وحد القذف والشرب والزنا والسرقة شرعت لحفظ النفوس والاعراض والعقول والانساب والاموال.
(فتح القدیر ۶/۷۲)

''جزا وسزا میں اصل یہ ہے کہ اسے دار الجزاء یعنی آخرت کے قائم ہونے تک موخر رکھا جائے، کیونکہ آخرت ان اعمال کی جزا کے لیے قائم کی جائے گی جو اس دنیا میں کیے جاتے ہیں۔ یہ دنیا دار العمل ہے اور آخرت دار الجزاء۔ چنانچہ دنیا میں جو بھی سزا مشروع کی گئی ہے، وہ درحقیقت اس دنیا میں ہی مقصود چند مصالح کے لیے کی گئی ہے، جیسا کہ قصاص کو جانوں کی، حد قذف کو آبرو کی، حد شرب کو عقل کی، حد زنا کو نسب کی اور حد سرقہ کو مال کی حفاظت کے لیے مشروع کیا گیا ہے۔''

حنفی فقہا قتال سے متعلق قرآن مجید کے نصوص کی توجیہ بھی اسی اصول کی روشنی میں کرتے ہیں۔ مثلاً سرخسی لکھتے ہیں کہ کفار کو قتل کرنے کی اصل علت، مذکورہ اصول کی روشنی میں، ان کا کفر نہیں بلکہ فتنہ وفساد ہے، البتہ اس فتنہ وفساد کا اصل باعث بھی چونکہ ان کا کفر ہے، اس لیے نصوص میں بعض جگہ ان کے قتل کی وجہ کفر کو اور بعض جگہ فساد کو قرار دیا گیا ہے:

ان الله تعالى قصر على العلة فى بعض المواضع بقوله تعالى فان قاتلوكم فاقتلوهم وعلى السبب الداعى الى العلة فى بعض المواضع وهو الشرك.

(سرخسی، المبسوط، ۱۱۰/۱۰)

''اللہ تعالیٰ نے بعض مقامات پر اصل علت کے بیان پر اکتفا کی ہے، جیسا کہ فرمایا کہ اگر وہ تم سے لڑیں تو انھیں قتل کرو، اور بعض جگہ اس علت (یعنی قتال) کے سبب یعنی شرک کا ذکر کیا ہے جو کفار کو مسلمانوں کے خلاف لڑنے پر آمادہ کرتا ہے۔''

کفار کے فتنہ وفساد ہی کو قتال کی اصل وجہ قرار دینے کا یہ موقف بعد کے حنفی فقہا کے ہاں زیادہ صراحت سے ملتا ہے۔ ابن الہمام 'فتح القدیر' میں لکھتے ہیں:

ان قتالنا المامور به جزاء لقتالهم ومسبب عنه وكذا قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اى لا تكون منهم فتنة للمسلمين عن دينهم بالاكراه بالضرب والقتل وكان اهل مكة يفتنون من اسلم بالتعذيب حتى يرجع عن الاسلام على ما عرف فى السير فامر الله سبحانه بالقتال لكسر شوكتهم فلا يقدرون على تفتين المسلم عن دينه.

(فتح القدیر، ۴۳۷/۵، ۴۳۸)

''کفار کے ساتھ ہمیں قتال کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے، وہ ان کی طرف سے کی جانے والی لڑائی کا بدلہ اور اس کا نتیجہ ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان کے ساتھ لڑو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے، یعنی وہ مسلمانوں کو زدوکوب یا قتل کر کے انھیں بالجبر ان کے دین سے برگشتہ نہ کر سکیں۔ جیسا کہ کتب سیرت میں معروف ہے، اہل مکہ اسلام لانے والوں کو اذیت دیتے تھے تاکہ وہ اپنے دین سے واپس پلٹ جائیں، اس لیے اللہ نے حکم دیا کہ ان کی قوت اور طاقت کو توڑ دو تاکہ وہ کسی مسلمان کو اذیت دے کر اس کے دین سے ہٹا نہ سکیں۔''

ابن الہمام نے یہی بات جزیہ کی نوعیت واضح کرتے ہوئے بیان کی ہے۔

والشر الذى يتوقع بسبب الكفر الحرابة والفتنة عن الدين الحق ..... فكانت عقوبة

دنیـوية على كفره الذى هو سبب لحرابته دفعا لها باضعافه باخذها منه وبدلا عن نصرته الفائتة بكفره (فتح القدیر۶/۵۴)

صاحب ہدایہ عقد ذمہ کا مقصد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

هو دفع شر الحراب. (۲/۱۶۳) ''اس کا مقصد حرابہ کے شر کو دور کرنا ہے۔''

حنبلی اصولی اور فقیہ ابن عقیل نے بھی اس مسئلے میں احناف کے موقف کو قتل اور قتال کے باب میں شرعی اصولوں کے ساتھ زیادہ ہم آہنگ قرار دیا ہے اور اس حوالے سے بعض حنبلی علما کا یہ استدلال نقل کیا ہے کہ کفر دراصل حق اللہ ہے جس کی سزا دار التکلیف میں نہیں دی جا سکتی۔ (کتاب الفنون، ۳۷، ۳۹۱)

احناف نے اس ضمن میں نصوص سے جو استدلال پیش کیا ہے، وہ فقہا کی اس عمومی روش کا نتیجہ ہے کہ وہ الگ الگ مواقع اور گروہوں سے متعلق نصوص کو ان کے سیاق وسباق کی روشنی میں سمجھنے کے بجائے تمام نصوص کو جہاد و قتال کے احکام کا عمومی بیان تصور کرتے ہوئے ان سب سے یکساں استدلال کرتے ہیں۔ بقرہ کی آیات جن میں 'قاتلوا فـى سبيل الله الذين يقاتلو نكم' اور 'فـان قاتلو كم فاقتلو هم' کے جملے آئے ہیں، دراصل قریش سے متعلق ہیں اور حکم اس مرحلے سے متعلق ہے جب مقصود اصلاً ان کے فتنہ وفساد کو رفع کرنا اور بیت اللہ سے ان کے قبضہ کو ختم کرنا تھا۔ اس کے بعد مشرکین قریش اور ان کے علاوہ عمومی طور پر مشرکین عرب کے لیے حتمی حکم سورۂ توبہ میں دیا گیا جو رفع فساد تک محدود نہیں رہا، بلکہ اس میں اسلام قبول نہ کرنے کی صورت میں ان کے لیے قتل کیے جانے کی سزا بیان کی گئی ہے۔ چنانچہ بقرہ کی آیات سے احناف کا یہ استدلال برمحل نہیں بنتا کہ یہاں قتال کی علت محاربہ کو قرار دیا گیا ہے۔ اس حوالے سے اصل ماخذ آیت جزیہ ہے جس میں فتنہ وفساد کو نہیں بلکہ صریحاً کفر کو قتال کی علت قرار دیا گیا ہے۔

بہرحال استدلال کی اس خامی سے قطع نظر، احناف کی اس تعلیل پر بعض اہم سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک بنیادی سوال یہ ہے کہ احناف کی یہ تعلیل بدیہی طور پر آیت جزیہ میں بیان ہونے والی تعلیل سے مختلف ہے، کیونکہ آیت میں صراحت کے ساتھ قتال کا باعث اہل کتاب کے کفر کو اور قتال کا مقصد انھیں محکوم بنا کر ذلت اور رسوائی کی صورت میں انھیں سزا دینے کو قرار دیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قتل مشرکین کے حکم کی طرح احناف نے آیت جزیہ کے حکم کی تعمیم بھی، فی الواقع نہیں کی۔ فرق صرف یہ ہے کہ پہلے حکم کو تو انھوں نے اس کی اساس اور نتیجے، دونوں کے لحاظ سے مشرکین عرب کے ساتھ خاص مان لیا ہے، جبکہ دوسرے حکم کو نتیجے کے لحاظ سے عام مانتے ہوئے اسے

اس کی اصل علت، یعنی کفر سے مجرد کر دیا ہے جس پر وہ نص قرآنی کی رو سے مبنی تھا۔ظاہر ہے کہ اس سے اصل حکم کی تعمیم نہیں ہوئی، کیونکہ وہ صرف اس صورت میں متحقق ہوگی جب قرآن کے بیان کے مطابق قتال کی علت یہ مانی جائے کہ کفار نہ اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، نہ اللہ اور اس کے رسول کی حرام کردہ چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں اور نہ دین حق کی پیروی اختیار کرتے ہیں۔ یہ احناف کے نقطۂ نظر کا ایک لازمی تقاضا ہے، تاہم نہ تو اصولی طور پر اس کی کوئی باقاعدہ تصریح ان کے ہاں ملتی ہے اور اس کے واقعی مضمرات اور اس سے نکلنے والے بعض لازمی نتائج احناف کے ہاں آغاز ہی میں واضح ہو سکے ہیں۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر قتال کی علت فتنہ وفساد ہے تو ایسے کفار کے خلاف قتال کا اقدام کرنا کیونکر جائز ہے جو اہل اسلام کے خلاف فتنہ وفساد کا ارتکاب نہیں کرتے؟ اور کفار کی طرف سے کسی جارحیت کی ابتدا کے بغیر ان کے خلاف قتال کرنے کو نہ صرف مشروع بلکہ فرض کفایہ کیونکر قرار دیا گیا ہے؟ مزید یہ کہ کفار کے فساد سے بچنے کے لیے ان کو مسلمانوں کا محکوم بنانا کیوں ضروری ہے اور اگر ان کی طرف سے معاہدے کی پابندی کا اطمینان ہو تو ان کی سیاسی آزادی کو برقرار رکھتے ہوئے صلح کی گنجایش کیوں نہیں؟

تیسرا سوال یہ سامنے آتا ہے کہ اگر کفر کی سزا کا معاملہ آخرت پر موخر رکھا گیا ہے اور کسی کافر کو اس کے کفر کی سزا اس دنیا میں دینے کا اختیار مسلمانوں کے پاس نہیں ہے تو قتال کے ذریعے سے اہل کفر کو مغلوب کر کے ان پر 'جزیہ' عائد کرنا، جو احناف کی تصریح کے مطابق ان کے کفر پر عقوبت اور سزا کی حیثیت رکھتا ہے، کس اصول پر روا ہے؟ جہاں تک احناف کا جزیہ کو 'عقوبت' قرار دینے کا تعلق ہے تو ان کی یہ بات درست ہے۔قرآن مجید نے 'جزیہ' لینے کا حکم جس سیاق میں دیا ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ اس کی اصل نوعیت ذلت ورسوائی اور محکومی کی ایک علامت کی ہے جسے ایمان نہ لانے کی سزا کے طور پر اہل کتاب پر نافذ کیا گیا۔کلاسیکل فقہی نقطۂ نظر میں 'جزیہ' کی حکمت ومعنویت اسی تصور کے تحت واضح کی گئی ہے اور تمام فقہا اس معاملے میں یک زبان ہیں کہ اہل ذمہ پر 'جزیہ' عائد کرنے کا مقصد ان کو ان کو ذلت وحقارت کا احساس دلانا اور اس طرح انھیں ان کے کفر کی سزا دینا ہے۔اب اس نکتے کی موجودگی میں اگر احناف قتال کی مشروعیت کا سبب کفر کے بجائے فتنہ وفساد کو قرار دیتے ہیں تو ان کے موقف کی تفصیل کچھ یوں بنتی ہے:

''انسانوں کو اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی آزادی کے مطابق یہ حق حاصل ہے کہ وہ جو عقیدہ چاہیں، اپنائیں اور جس مذہب کو چاہیں، اختیار کریں۔ہم ان کے اس حق میں کوئی مداخلت کرنے یا اسلام قبول کرنے کے معاملے میں ان

پر جبر واکراہ کا کوئی اختیار نہیں رکھتے۔ یہ ان کا اور اللہ کا معاملہ ہے اور اس معاملے میں روز قیامت کو وہی ان کا محاسبہ کرے گا۔ البتہ دنیا میں ملنے والی اس آزادی کو استعمال کرتے ہوئے اگر بنی نوع انسان اسلام کے علاوہ کسی اور مذہب کے پیروکار بنیں گے تو انھیں اس کی سزا دینا ہمارا فرض ہے، چنانچہ ہم اس اعلان کے ساتھ ان پر حملہ آور ہو جائیں گے کہ 'یا تو اسلام قبول کرلو اور یا پھر اپنی سیاسی خود مختاری سے دستبردار ہو کر ذلت اور پستی کے ساتھ ہماری محکومی قبول کرلو'۔

یہ سب سوالات اہم اور بنیادی نوعیت کے ہیں، تاہم دور متوسط کے حنفی فقہا کے ہاں یہ بحث چونکہ ایک ضمنی مسئلے یعنی اہل کفر کے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے کے جواز یا عدم جواز کے تحت پیدا ہوئی ہے اور اسی دائرے تک محدود رہی ہے، اس لیے وہ اس کے اصولی مضمرات اور اس سے اپنے موقف میں در آنے والے داخلی تضادات سے کوئی تعرض نہیں کرتے اور جہاد وقتال کا مقصد دعوت اسلام اور اعلاء کلمۃ اللہ کے ساتھ ساتھ دفع حرابہ کو قرار دینے، نیز کفر کی جزا کو اصلاً آخرت پر موقوف ماننے اور اس کے ساتھ ساتھ جزیہ کو اہل کفر کے لیے عقوبت قرار دینے کے دونوں مواقف کو یکساں اطمینان کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ البتہ متاخرین کے ہاں ان الجھنوں کا احساس زیادہ واضح دکھائی دیتا ہے اور متعدد حنفی اہل علم نے مذکورہ سوالات کو ملحوظ رکھتے ہوئے جہاد کی ترمیم واصلاح شدہ تعبیرات پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس ضمن کی چند آرا کا تذکرہ یہاں دلچسپی کا باعث ہوگا۔

(i) صاحب تفسیر مظہری قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے 'ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض' کی تفسیر میں انھوں نے لکھا ہے:

فيه دليل على ان العلة لافتراض الجهاد دفع الفساد. (۳۲۵/۱)

''اس آیت میں اس بات کی دلیل ہے کہ جہاد کے فرض ہونے کی علت فساد کو دفع کرنا ہے۔''

'لا اکراه فی الدين' کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

ان الامر بالقتال والجهاد ليس لاجل الاكراه فى الدين بل لدفع الفساد من الارض فان الكفار يفسدون فى الارض ويصدون عباد الله عن الهدى والعبادة فكان قتلهم كقتل الحية والعقرب والكلب العقور بل اهم من

''جہاد وقتال کا حکم دین کے معاملے میں جبر کرنے کے لیے نہیں بلکہ زمین سے فساد کو ختم کرنے کے لیے دیا گیا ہے، کیونکہ کفار زمین میں فساد کرتے اور اللہ کے بندوں کو راہ ہدایت اور اللہ کی بندگی سے روکتے ہیں، اس لیے ان کو قتل کرنا اسی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ ضروری ہے جیسے سانپ، بچھو اور کاٹنے والے

ذلك و من ثم جعل الله تعالیٰ غاية قتلهم اعطاء الجزية حيث قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ولاجل هذا نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن قتل الولدان والنساء والمشائخ والرهبان والعميان والزمنى الذين لا يتصور منهم الفساد فى الارض.

(تفسیر مظہری ۱/۳۳۶)

کتے کو قتل کرنا۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ جنگ کی غایت یہ بتائی ہے کہ وہ جزیہ دے دیں، چنانچہ فرمایا: حتی یعطوا الجزیۃ عن ید وہم صاغرون۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی لیے بچوں، عورتوں، بوڑھوں، راہبوں، اندھوں اور معذوروں کو قتل کرنے سے منع کیا ہے کیونکہ وہ زمین میں فساد نہیں کر سکتے۔''

صاحب تفسیر مظہری کی یہ بھی رائے ہے کہ اگر مصلحت ہو تو کفار کے ساتھ صلح کا معاہدہ بھی کیا جا سکتا ہے اور جن کفار کے ساتھ موقت یا ابدی معاہدۂ صلح کیا جائے، ان کے خلاف قتال کرنا جائز نہیں۔ چنانچہ 'وان جنحوا للسلم' کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

لا وجه لتخصيصها باهل الكتاب وبالقول لكونها منسوخة بل الامر للاباحة والصلح جائز مشروع ان راى الامام فيه مصلحة. (۴/۱۰۹)

''اس ہدایت کو نہ تو اہل کتاب کے ساتھ مخصوص کرنے کی کوئی وجہ ہے اور نہ منسوخ قرار دینے کی۔ یہ حکم اباحت کے لیے ہے اور اگر امام صلح کرنے میں مصلحت دیکھے تو ایسا کرنا جائز اور مشروع ہے۔''

'الا الذين عاهدتم من المشركين' کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

انما امرتم بنبذ العهد الى الناكثين او بقتال من لا عهد بينكم وبينهم من المشركين لا بقتال المعاهدين مدة معلومة او موبدة غير ناكثين. (۴/۱۳۸)

''تمھیں عہد شکنی کرنے والوں سے معاہدہ توڑ دینے کا یا ان مشرکین کے ساتھ جنگ کا حکم دیا گیا ہے جن کے ساتھ تمھارا کوئی معاہدہ نہ ہو، نہ کہ ان کفار کے ساتھ لڑنے کا جنھوں نے مخصوص مدت یا ہمیشہ کے لیے تمھارے ساتھ معاہدہ کیا ہو اور پھر عہد شکنی نہ کی ہو۔''

یہ موقف اس پہلو سے روایتی حنفی موقف سے مختلف ہے کہ اس میں کفار کے ساتھ ابدی معاہدۂ صلح کا امکان بھی تسلیم کیا گیا ہے۔

(ii) مولانا شبیر احمد عثمانی فرماتے ہیں:

''کوئی شبہہ نہیں کہ کسی آدمی کو عمداً قتل کر ڈالنا بڑی سخت چیز ہے مگر قرآن نے جس کو فتنہ کہا ہے، وہ قتل سے بھی بڑھ کر سخت ہے۔ والفتنۃ اشد من القتل، والفتنة اکبر من القتل۔ یہ فتنہ دین حق سے ہٹنے یا ہٹائے جانے کا فتنہ ہے جس پر واحذرھم ان یفتنوك عن بعض ما انزل الله الیك میں متنبہ کیا گیا ہے..... اسی فتنہ کے روکنے اور مٹانے کے لیے وہ جارحانہ اور مدافعانہ جہاد بالسیف شروع کیا گیا ہے۔.... پس اسلام کا سارا جہاد وقتال خواہ ہجوم کی صورت میں ہو یا دفاع کی، صرف مرتد بننے یا بنانے والوں کے مقابلے میں ہے جس کی غرض یہ ہے کہ فتنہ ارتداد یا اس کے خطرہ سے مومنین کی حفاظت کی جائے اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ مرتدین کا جو مجسم فتنہ ہیں، استیصال ہو اور مرتد بنانے والوں کے حملوں اور تدبیروں اور ان کی شوکت وقوت کو جس سے وہ مسلمانوں کے ایمان کو موت کی دھمکی دے سکتے ہیں، ہر ممکن طریقہ سے روکا جائے یا توڑا جائے۔ چنانچہ کفار اگر جزیہ دے کر اسلامی رعایا بننے یا مسلمانوں کے امن میں آ جانے یا باہمی مصالحت اور معاہدہ کی وجہ سے مسلمانوں کو عملاً مطمئن کر دیں کہ وہ ان کے دین میں کوئی رخنہ اندازی نہ کریں گے اور ان کے غلبہ اور شوکت کی وجہ سے مسلمانوں کو مرتد بنائے جانے کا کوئی اندیشہ باقی نہ رہے گا تو ایسی اقوام کے مقابلے میں مسلمانوں کو ہتھیار اٹھانا جائز نہیں۔..... پس جہاد بالسیف خواہ ہجومی ہے (یعنی بطریق حفظ ما تقدم) یا دفاعی (یعنی بطریق چارہ سازی) صرف مومنین کی حفاظت کے لیے اور یہ ایک ایسا فطری حق ہے جس سے کوئی عقل منداور مہذب انسان مسلمانوں کو محروم نہیں کر سکتا۔'' (الشہاب ص ۳۵۔۳۷)

مولانا عثمانی کا یہ موقف ایک نہایت بنیادی نکتے میں روایتی حنفی نقطہ نظر سے مختلف ہے۔ وہ یہ کہ روایتی موقف میں کفار کے ساتھ صلح اور ان سے جزیہ وصول کرنے کو دو مساوی اختیارات کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ فقہا کے نزدیک اصل اور مقصود حکم کفار کو زیردست کر کے ان سے جزیہ وصول کرنا ہے، جبکہ اس کے بغیر صلح کرنے کی صرف اس صورت میں اجازت ہے جب مسلمان اپنی کمزوری یا کسی دوسری مصلحت کے باعث ایسا نہ کر سکتے ہوں۔ مولانا عثمانی نے، اس کے برعکس، دونوں حکموں کو مساوی درجے میں ذکر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ غیر مسلم جزیہ دے کر مسلمانوں کے زیرنگیں آنا چاہیں یا اس کے بغیر ہی صلح کا معاہدہ کر کے امن وامان کی یقین دہانی کرا دیں، ان میں سے ہر صورت ان کے نزدیک اختیار کی جا سکتی ہے۔

(iii) مولانا اشرف علی تھانوی نے مذکورہ نکتے سے اتفاق ظاہر کیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ روایتی موقف میں ایک طرف 'کفر' کو قتال کی علت نہ ماننے اور دوسری طرف 'جزیہ' کو عقوبۃ علی الکفر قرار دینے سے جو تضاد پیدا ہوتا ہے،

اسے 'جزیہ' کو غیر مسلموں کی جان و مال کی حفاظت کا عوض قرار دے کر اس تضاد کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے۔ لکھتے ہیں:

''مخالفین اسلام کے اس شبہ کا ازالہ کہ اسلام بزور شمشیر پھیلایا گیا ہے، اصولی جواب تو خود اسلام کے قانون سے ظاہر ہے جس کے بعض ضروری دفعات یہ ہیں: (۱) قتال میں عورت اور اپاہج اور شیخ فانی اور اندھے کا قتل باوجود ان کے بقاء علی الکفر کے جائز نہیں۔ اگر سیف اکراہ علی الاسلام کے لیے ہوتی تو ان کو ان کی حالت پر کیسے چھوڑا جاتا؟ (۲) جزیہ مشروع کیا گیا۔ اگر سیف جزاء کفر ہوتی تو باوجود بقاء علی الکفر کے جزیہ کیسے مشروع ہوتا؟ (۳) پھر جزیہ بھی سب کفار پر نہیں، چنانچہ عورت پر نہیں، اپاہج اور نابینا پر نہیں، رہبان پر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مثل سیف کے جزیہ بھی جزائے کفر نہیں، ورنہ سب کفار کو عام ہوتا۔ جب جزیہ کہ سیف سے اخف ہے، جزائے کفر نہیں تو سیف جو کہ اشد ہے، کیسے جزائے کفر ہوگی؟ (۴) اگر کسی وقت مسلمانوں کی مصلحت ہو تو کفار سے صلح بلا شرط مالی بھی جائز ہے۔ (۵) اگر حالات وقتیہ مقتضی ہوں تو خود مال دے کر بھی صلح جائز ہے۔ ان اجزاء کی دونوں دفعات سے معلوم ہوا کہ جزیہ جس طرح جزائے کفر نہیں، جیسا کہ دفعہ ۳ سے معلوم ہوا، اسی طرح وہ مقصود بالذات بھی نہیں، ورنہ دفعات مذکور مشروع نہ ہوتے تو ضرور اس کی کوئی ایسی علت ہے جو ان دفعات کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے اور وہ حسب تصریح حکمائے امت کما فی الهدایہ وغیرہا سیف کی غرض اعزاز دین ودفع فساد ہے اور جزیہ کی غرض یہ ہے کہ جب ہم ہر طرح ان کی حفاظت کرتے ہیں اور اس حفاظت میں اپنی جان و مال صرف کرتے ہیں تو اس کا صلہ یہ تھا کہ وہ بھی حاجت کے وقت ہماری نصرت بالنفس ہی کرتے، مگر ہم نے ان کو قانوناً اس سے بھی سبک دوش کر دیا، اس لیے کم از کم ان کو کچھ مختصر ٹیکس مالی ادا کرنا چاہیے تاکہ یہ نصرت بالمال اس نصرت بالنفس کا من وجہ بدل ہو جاوے۔ یہ اغراض ہیں سیف اور جزیہ کے اور یہی وجہ ہے کہ جب اعداء دین سے احتمال فساد کا نہیں رہتا تو سیف مرتفع ہو جاتی ہے جس کے تحقق کی ایک صورت قبول جزیہ ہے، ایک صورت صلح ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ جو لوگ نصرت بالنفس پر، جو کہ ان پر عقلاً واجب تھی، قادر نہیں، ان سے نصرت بالمال بھی معاف کر دی گئی ہے۔ البتہ چونکہ احتمال فساد کا موثوق بانتفاء عادةً موقوف ہے حکومت وسلطنت پر چنانچہ تمام ملوک وسلاطین کا، گو وہ اہل ملل بھی نہ ہوں، یہ اجماعی مسئلہ ہے، اس لیے ایسی کسی صورت کو بحالت اختیار گوارا نہیں کیا گیا جس میں اسلام کی قوت وشوکت کو صدمہ پہنچے۔'' (مولانا حبیب الرحمٰن، ''اشاعت اسلام''، ص ۵، ۶۔ بوادر النوادر ص ۵۰۸، ۵۰۹)

آخری سطور میں بیان کردہ نکتے کی انھوں نے ایک دوسری جگہ توضیح کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

''جہاد اسلام کی مدافعت اور حفاظت خود اختیاری کے لیے ہے..... اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ جہاد میں ابتدا نہ کی

جائے۔ خود ابتدا کرنے کی غرض بھی یہی مدافعت وحفاظت ہے کیونکہ بدون غلبہ کے احتمال ہے مزاحمت کا، اسی مزاحمت کے انسداد کے لیے اس کا حکم کیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو مدافعت غایت ہے جہاد کی، وہ عام ہے مزاحمت واقع فی الحال کی مدافعت کو اور مزاحمت متوقعہ فی الاستقبال کی مدافعت کو۔“

(الافاضات الیومیہ، جلد ششم ملفوظ ۴۹۷)

مولانا کی اس رائے میں ایک مزید قابل لحاظ نکتہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلام کے سیاسی غلبہ، اعلاء کلمۃ اللہ اور کفر اور اہل کفر کے اذلال کو بالذات مقصود قرار دینے کے بجائے جہاد کو علی الاطلاق لازم قرار دینے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ”احتمال فساد کا موثوق بانتفاء عادۃً موقوف ہے حکومت وسلطنت پر“ جس سے ان کی مراد یہ ہے کہ چونکہ تجربہ اور عادت سے یہ معلوم ہوا ہے کہ فتنہ وفساد کے خواہاں گروہوں کو جب تم حکومت واقتدار کے زور پر محکوم نہ بنالیا جائے، ان کو ان کی روش سے باز رکھنا ممکن نہیں، اس لیے حصول مقصد کا قابل اعتماد طریقہ یہی ہے کہ کفار کو اسلامی حکومت کے زیر نگیں لے آیا جائے۔

مولانا تھانوی کے اس موقف میں یہ سوال پھر تشنہ جواب رہ جاتا ہے کہ انھوں نے قتال کے حکم کو کفار کی طرف سے فتنہ وفساد کے واقعی یا متوقع امکان کے ساتھ مشروط کیے بغیر محض اس امکان کے پیش نظر مطلق قرار دیا ہے کہ کفار مستقبل میں کسی وقت بھی فتنہ وفساد پر آمادہ ہو سکتے ہیں، جبکہ قرآن مجید نے واضح طور پر خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایسے گروہوں کی نشان دہی کی ہے جو کسی بھی لحاظ سے مسلمانوں کے معاند یا دشمن نہیں اور ان کے اس غیر جانبدارانہ رویے ہی کی بنیاد پر ان کے ساتھ فتنہ پرداز گروہ سے مختلف رویہ اختیار کرنے کی تلقین بھی کی ہے۔ ایسے گروہ اور اقوام ہر زمانے میں نہ صرف پائے جا سکتے ہیں بلکہ حقیقتاً پائے بھی جاتے ہیں، چنانچہ یہ اشکال جوں کا توں باقی رہتا ہے کہ فتنہ وفساد اور عداوت وعناد کی علت واقعہ کے لحاظ سے نہ پائے جانے کی صورت میں کسی غیر مسلم قوم کے خلاف تلوار اٹھانے کا کیا اخلاقی جواز پیش جا سکتا ہے؟

(iv) بعض معاصر اہل علم نے یہ رائے یہ پیش کی ہے کہ جہاد دراصل دعوت اسلام کی راہ میں حائل رکاوٹوں کو دور کرنے کے لیے کیا جاتا ہے اور چونکہ کسی کافر حکومت کا دنیا میں برسر اقتدار رہنا اور دنیاوی قوت وشوکت سے بہرہ ور ہونا بذات خود لوگوں کے قبول اسلام میں ایک رکاوٹ کی حیثیت رکھتا ہے، اس لیے کفار کے اقتدار اور سیاسی خود مختاری کے خاتمہ کا مطلب دراصل دعوت اسلام کی راہ میں حائل ایک رکاوٹ کا خاتمہ ہے۔ مولانا محمد تقی عثمانی لکھتے ہیں:

''تبلیغ اسلام کے راستے میں رکاوٹ صرف اسی کا نام نہیں کہ غیر مسلم حکومت تبلیغ پر قانونی پابندی عائد کر دے، بلکہ کسی غیر مسلم حکومت کا مسلمانوں کے مقابلے میں زیادہ پر شوکت ہونا بذات خود دین حق کی تبلیغ کے راستے میں بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ آج دنیا کے بیشتر ممالک میں تبلیغ پر کوئی قانونی پابندی عائد نہیں، لیکن چونکہ دنیا میں ان کی شوکت اور دبدبہ قائم ہے، اس لیے اسی شوکت اور دبدبے کی وجہ سے ایک ایسی عالمگیر ذہنیت پیدا ہو گئی ہے جو قبول حق کے راستے میں تبلیغ پر قانونی پابندی لگانے سے زیادہ بڑی رکاوٹ ہے۔ لہٰذا کفار کی اس شوکت کو توڑنا جہاد کے اہم ترین مقاصد میں سے ہے، تاکہ اس شوکت کی بنا پر جو نفسیاتی مرعوبیت لوگوں میں پیدا ہو گئی ہے، وہ ٹوٹے اور قبول حق کی راہ ہموار ہو جائے۔ جب تک یہ شوکت اور غلبہ باقی رہے گا، لوگوں کے دل اس سے مرعوب رہیں گے اور دین حق کو قبول کرنے کے لیے پوری طرح آمادہ نہ ہو سکیں گے، لہٰذا جہاد جاری رہے گا۔''

(فقہی مقالات، ص ۳۰۱/۳)

یہ توجیہ بھی بہرحال روایتی فقہی نقطۂ نظر سے بہت حد تک مختلف ہے۔ فقہا نہ تو دعوت اسلام کی راہ میں حائل ایک رکاوٹ کے طور پر شوکت کفر کے ازالے کو جہاد کا باعث قرار دیتے ہیں اور نہ وہ قوت و شوکت کے حامل اور غیر حامل کفار میں کسی فرق کے قائل ہیں، جبکہ مولانا کو اپنی توجیہ کے ایک منطقی نتیجے کے طور پر اس فرق کو تسلیم کرنا پڑا ہے۔ لکھتے ہیں:

''ہاں! اگر اسلام اور مسلمانوں کو ایسی قوت و شوکت حاصل ہو جائے جس کے مقابلے میں کفار کی قوت و شوکت مغلوب ہو یا کم از کم وہ فتنے پیدا نہ کر سکے جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے تو اس حالت میں غیر مسلم ممالک سے پر امن معاہدوں کے ذریعے مصالحانہ تعلقات قائم رکھنا جہاد کے احکام کے منافی نہیں۔ اسی طرح جب تک کفر کی شوکت توڑنے کے لیے ضروری استطاعت مسلمانوں کو حاصل نہ ہو، اس وقت تک وسائل قوت کو جمع کرنے کے ساتھ ساتھ دوسرے ملکوں سے پر امن معاہدے بھی بلاشبہ جائز ہیں۔ گویا غیر مسلم ملکوں سے معاہدے دو صورتوں میں ہو سکتے ہیں:

(۱) جن ملکوں کی قوت و شوکت سے مسلمانوں کی قوت و شوکت کو کوئی خطرہ باقی نہ رہا ہو، ان سے مصالحانہ اور پر امن معاہدے کیے جا سکتے ہیں جب تک وہ دوبارہ مسلمانوں کی شوکت کے لیے خطرہ نہ بنیں۔

(۲) مسلمانوں کے پاس جہاد بالسیف کی استطاعت نہ ہو تو استطاعت پیدا ہونے تک معاہدے کیے جا سکتے ہیں۔'' (فقہی مقالات، ۳/ ۳۰۶، ۳۰۷)

(v) قتال کی علت دفع محاربہ کو قرار دیا جائے یا دعوت اسلام کی راہ میں حائل رکاوٹوں کے ازالے کو، عقلی طور پر

نفس 'کفر' کو اس کی علت ماننے سے گریز کے بعد مختلف غیر مسلم گروہوں میں عملی امتیاز قائم کیے بغیر کوئی چارہ نہیں، چنانچہ دور جدید کے بعض حنفی اہل علم نے یہی نقطہ نظر اختیار کیا ہے کہ کفار کے خلاف قتال صرف اس صورت میں کیا جائے گا جب وہ عملاً کسی جارحیت کے مرتکب ہوں یا ان کی جانب سے اس کا کوئی حقیقی اور واقعی خطرہ موجود ہو۔ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے مرتب مولانا مفتی ظفیر الدین لکھتے ہیں:

''کیا ان آیتوں میں کفر و شرک کا یہ مزاج صاف نہیں جھلکتا ہے کہ یہ عہد شکن، دوسرے دین کو برا کہنے والے، جنگ و جدال میں پہل کرنے والے، قتل و خون ریزی کے دل دادہ اور مجسم فتنہ و فساد ہیں، جن کی نگاہوں میں نہ قسم اور عہد و پیمان کی کوئی قیمت ہے، نہ فضائل اخلاق کے لیے کوئی اصول ہے، طاقت پا کر وہ سب کر گزرتے ہیں جس سے انسانیت اپنا سر پیٹ لیتی ہے۔ ان حالات میں جب ایک طرف سے یہ ساری چیزیں پائی جائیں، کیا یہ مناسب ہوگا کہ دوسری طرف والے ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ رہیں اور فتنہ و فساد کو کچلنے کی جدوجہد نہ کریں؟ ایک سلیم الطبع انسان اس فیصلہ پر مجبور ہوگا کہ جب ایسا وقت آئے تو مقابلہ کرنا اور ظلم و تعدی کا گلا گھونٹنا صرف ایک قوم کے لیے مفید نہیں بلکہ پوری کائنات انسانی پر احسان عظیم ہے۔ مگر اس کا یہ بھی مطلب نہیں ہے کہ سارے کافر اسی مزاج کے ہوتے ہیں۔ یقیناً ان کے یہاں بھی کچھ لوگ سمجھ دار، رحم دل اور دور اندیش ہوتے ہیں۔ چنانچہ جو لوگ ایسے ہوں، ان سے رواداری اور احسان کا برتاؤ کیا جائے۔ .... معلوم ہوا کہ کافروں کے جو ممالک یا ان کی جو جماعتیں محارب و مخالف کی حیثیت نہیں رکھتی ہیں، ان سے تعلقات بہتر رکھے جائیں گے اور جو ممالک یا جماعتیں محارب و مخالف ہوں گی، ان میں اسلام اور مسلمانوں کو برداشت کرنے کا جذبہ نہیں ہوگا، ان سے اجتناب اور بوقت ضرورت مقابلہ کیا جائے گا۔'' (اسلام کا نظام امن، ص ۱۳۶، ۱۳۷)

''جو لوگ مسلمانوں کے خلاف صف آرا ہوں، یا دین کی تبلیغ میں مزاحم ہوں، یا اس طرح کی کوئی اور چیز ان میں مسلمانوں اور ان کے مذہب کے خلاف پائی جائے، ایسے لوگوں کو بخشنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ قوت اگر ہے تو بہر حال ان کا مقابلہ کیا جائے گا، لیکن اگر وہ کسی طرح بھی اسلام اور پیروان اسلام کے لیے نقصان دہ نہیں ہے اور یہ مظالم اور مردم آزاری میں مبتلا نہیں تو خواہ مخواہ ان سے جنگ کی اجازت نہیں ہے۔ البتہ اگر ان کی طرف سے اس طرح کا کوئی خطرہ یا اندیشہ ہے کہ وہ قتال سے باز نہیں آئیں گے اور یہ کہ دیر سویر فتنہ فساد کریں گے تو پھر جہاد کی اجازت ہوگی۔'' (اسلام کا نظام امن، ص ۱۲۶)

حنفی مکتبہ فکر کے ایک دوسرے جید عالم مولانا شمس الحق افغانی غیر محارب کفار کے ساتھ صلح و امن کی تعلیم دینے والی آیات کو، کلاسیکل فقہی نقطہ نظر کے برعکس، منسوخ قرار نہیں دیتے، چنانچہ ان سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے

ہیں:

''خداوند تعالیٰ کا یہ ارشاد: وان جنحوا للسلم فاجنح لها (انفال) ''اگر کفار کا محارب فریق صلح کے لیے جھک جائے تو تم بھی جھک جاؤ'' اور یہ کیوں نہ فرمایا گیا کہ ''اسلام یا تلوار''؟ لا ینھاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروھم وتقسطوا الیھم ان الله یحب المقسطین۔ تم کو اللہ ان کفار کے متعلق جو تم سے دین کی وجہ سے نہیں لڑے اور نہ تم کو تمھارے گھروں سے نکالا، اس سے نہیں روکتا کہ ان کفار سے تم احسان کرو اور ان کافروں سے منصفانہ سلوک کرو۔ اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔'' ان کافروں سے ایسا کیوں نہ کہا گیا کہ اسلام لاؤ ورنہ تلوار ہے۔ سورہ نساء میں خدا کا حکم قرآنی ہے: ''فان اعتزلوکم ولم یقاتلوکم والقوا الیکم السلم فما جعل الله لکم علیھم سبیلا۔ ''اگر وہ کفار تم سے کنارہ کریں پھر نہ لڑیں اور وہ تمھارے سامنے صلح کا پیغام ڈالیں تو اللہ تعالیٰ نے تم کو ان پر حملہ کرنے کی راہ نہیں دی ہے''۔ قرآن حکیم اس قسم کے مضامین سے پر ہے۔''

(مقالات افغانی، ۱/۸، ۷۷، ۷۹)

اس وقت امت مسلمہ نے بحیثیت مجموعی عالمی سیاست اور قانون بین الاقوام کے دائرے میں اسی نقطۂ نظر کو اختیار کر لیا ہے، چنانچہ عالم اسلام کے تمام ممالک دنیا کے اس سیاسی وقانونی نظام کا حصہ ہیں جس کی نمائندگی بین الاقوامی سطح پر اقوام متحدہ کا ادارہ کرتا ہے۔ اقوام متحدہ کے چارٹر میں طاقت کے استعمال کے حوالے سے دو اصول واضح طور پر طے کیے گئے ہیں:

ایک یہ کہ اقوام عالم کی مذہبی آزادی اور سیاسی خود مختاری کو مسلمہ اصول کی حیثیت حاصل ہے، چنانچہ اقوام متحدہ کے قیام کے مقاصد کے ذیل میں لکھا ہے:

''قوموں کے مابین انسانوں کے حق خود ارادیت اور مساوی حقوق کے اصول کے احترام پر مبنی دوستانہ تعلقات کا فروغ، اور عالمی امن کو استحکام دینے کے لیے دیگر مناسب اقدامات کرنا۔

معاشی، سماجی، ثقافتی یا انسانی نوعیت کے بین الاقوامی مسائل کے حل، انسانی حقوق کے احترام کی حوصلہ افزائی اور فروغ، اور نسل، جنس، زبان یا مذہب کی تفریق کے بغیر تمام انسانوں کے لیے بنیادی آزادیوں کے حصول کے لیے بین الاقوامی سطح پر باہمی تعاون حاصل کرنا۔'' (آرٹیکل ا، شق ۲ و ۳)

نیز لکھا ہے:

''تمام رکن ممالک اپنے بین الاقوامی تعلقات میں کسی بھی ملک کی علاقائی سالمیت یا سیاسی آزادی کے خلاف

طاقت کے استعمال یا دھمکی سے باز رہیں گے۔ اسی طرح وہ کوئی بھی ایسا انداز اختیار نہیں کریں گے جو اقوام متحدہ کے مقاصد سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔'' (آرٹیکل ۲، شق ۴)

دوسرے یہ کہ اقوام کے باہمی تنازعات میں طاقت اور اسلحہ کے استعمال کا جواز صرف 'دفاع' کی حد تک محدود ہے:

''تمام رکن ممالک اپنے بین الاقوامی تنازعات کو پر امن ذرائع سے اس انداز میں حل کریں گے کہ عالمی امن، تحفظ اور انصاف کو خطرہ لاحق نہ ہو۔'' (آرٹیکل ۲، شق ۳)

''اگر اقوام متحدہ کے کسی رکن ملک کے خلاف مسلح حملہ ہوتا ہے تو اس چارٹر کی کوئی شق انفرادی یا اجتماعی دفاع کے حق پر اثر انداز نہیں ہوگی، جب تک کہ سلامتی کونسل عالمی امن وحفاظت کو برقرار رکھنے کے لیے ضروری اقدامات نہ کر لے۔ دفاع کے حق کو استعمال کرتے ہوئے کوئی بھی ملک جو اقدامات کرے، ان کی فوری طور پر سلامتی کونسل کو اطلاع دی جائے گی اور یہ اقدامات اس چارٹر میں دیے گئے سلامتی کونسل کے اس اختیار اور ذمہ داری کو متاثر نہیں کر سکیں گے کہ وہ عالمی امن وامان کو قائم رکھنے یا بحال کرنے کے لیے کسی بھی وقت ایسا ایکشن لے سکتی ہے جسے ضروری خیال کیا جائے۔'' (آرٹیکل ۵۱)

اقوام متحدہ کے مذکورہ چارٹر پر تمام مسلمان ممالک نے دستخط کر رکھے ہیں اور مسلم ممالک کے اہل علم کی ایک عمومی تائید بھی اس معاہدے کو حاصل ہے۔ اگرچہ اقوام متحدہ کے انسانی حقوق کے چارٹر کی بعض شقوں کے حوالے سے عالم اسلام کے مختلف حلقوں کی جانب سے بعض تحفظات وقتاً فوقتاً سامنے آتے رہتے ہیں لیکن ہمارے علم میں اسلام کا نمائندہ سمجھے جانے والا کوئی ذمہ دار مذہبی حلقہ یا شخصیت ایسی نہیں ہے جس نے جنگ کے جواز اور قوت وطاقت کے استعمال کے حوالے سے اقوام متحدہ کے اختیار کردہ مذکورہ موقف کو اسلامی فلسفہ جنگ کے منافی قرار دیتے ہوئے اس کی تردید کی ہو یا اس بات کی وضاحت مناسب سمجھی ہو کہ اس معاہدے میں شریک ہونے کا جواز محض معروضی حالات کی حد تک ہے اور جیسے ہی مسلمانوں کو مناسب قوت حاصل ہوگی، اس سے براءت کا اعلان واجب ہو جائے گا۔

جہاد کے توسیعی اہداف؟

جہاد کے کلاسیکی تصور میں اعلاء کلمۃ اللہ کو ہدف اور غایت قرار دے کر اس کے حصول کے لیے جہاد کو فرض کفایہ قرار دیا گیا ہے، تاہم یہ تصور پورے معمورۂ ارضی پر اسلام کا غلبہ قائم کرنے یا دوسرے لفظوں میں ایک عالمگیر اسلامی

ریاست قائم کرنے کو اپنا ہدف قرار نہیں دیتا۔ فقہا کی تصریحات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ جہاد کے ذریعے اسلامی سلطنت کی توسیع کو زمان ومکان میں محدود مانتے ہےاور ابتدائی صدیوں میں توسیع سلطنت کا یہ سلسلہ جس جگہ پہنچ کر فطری طور پر رک گیا تھا، اصلاً اسی کی حفاظت اور دفاع کو جہاد کا ہدف قرار دیتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے فقہا کے نزدیک عمل جہاد کے تسلسل کو قائم رکھنے کے لیے محض علامتی اقدامات پر اکتفا کرنا کافی ہے۔ چنانچہ جہاد کے فرض کفایہ کی ادائیگی کی صورت وہ یہ بتاتے ہیں کہ مسلم حکمران سال میں کم از کم ایک دفعہ حملہ آور ہو کر دشمن کے علاقے میں داخل ہو جائے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ جب تک وہ علاقہ فتح نہ ہو جائے، مسلمان اس محاذ پر مسلسل داد شجاعت دیتے رہیں۔ امام شافعی فرماتے ہیں:

واقل ما يجب عليه ان لا ياتي عليه عام الا وله فيه غزو حتى لا يكون الجهاد معطلا في عام الا من عذر واذا غزا عاما قابلا غزا بلدا غيره ولا يتابع الغزو على بلد ويعطل من بلاد المشركين غيره. (الام ۴/۱۶۸)

’’اس فریضے کی ادائیگی کی کم سے کم صورت یہ ہے کہ کوئی سال ایسا نہ گزرے جس میں دشمن پر حملہ نہ کیا جائے، تاکہ کسی عذر کے بغیر جہاد کا عمل معطل نہ رہے۔ اور جب حکمران آئندہ سال حملہ کرے تو کسی دوسرے علاقے پر کرے اور ایسا نہ کرے کہ ایک ہی علاقے پر بار بار حملہ کرتا رہے اور اس کے علاوہ کفار کے دوسرے علاقوں کو نظر انداز کر دے۔‘‘

یہ جزئیہ اس حوالے سے قابل غور ہے کہ اس میں جہاد کو کسی مخصوص غایت مثلاً کفار کے علاقوں پر غلبہ حاصل کرنے کے ساتھ وابستہ کر کے مسلسل پیش قدمی کو لازم قرار دینے کے بجائے نفس ’قتال‘ کو بذات خود ایک مقصد قرار دے کر اس کی ادائیگی کا ایک طریقہ بتلا دیا گیا ہے۔ اس جزیئے کا مفہوم بین السطور یہ ہے کہ چونکہ قتال مسلمانوں پر لازم کیا گیا ہے، اس لیے اس فریضے کی ادائیگی کے لیے سال میں ایک دفعہ کفار پر حملہ آور ہو جانا کافی ہے۔ کفار کے علاقوں پر مسلسل قبضہ کرتے چلے جانا اور اسلامی سلطنت کی پیہم توسیع ان فقہا کے پیش نظر نہیں ہے۔ اس صورت میں یہ بس ایک علامتی کارروائی بن جاتی ہے جس کا مقصد قتال کے حکم کو محض اس کے ظاہر کے لحاظ سے پورا کر دینا ہے۔

فقہاے متاخرین کی کتب میں اس جزیئے میں بھی مزید ترمیم کر دی گئی اور یہ کہا گیا کہ ’قتال‘ کا فرض کفایہ ادا کرنے کی صورت صرف یہی نہیں کہ دشمن کے علاقے میں داخل ہو کر اس پر حملہ کیا جائے، بلکہ اگر مسلم حکومت محض اپنی سرحدوں پر فوج کی تعیناتی کا اہتمام کر لے تو بھی یہ فرض ادا ہو جائے گا۔ شہاب الدین الرملی اپنے فتاویٰ میں

لکھتے ہیں:

ویسقط هذا الفرض باحد امرین اما ان یشحن الامام الثغور بالرجال المکافئین للعدو فی القتال ویولی علی کل نفر امینا کافیا یقلده امر الجهاد وامور المسلمین واما ان یدخل علی دار الکفر غازیا بنفسه بالجیوش او یومر علیهم من یصلح لذلك واقله مرة فی کل سنة.

(فتاویٰ شہاب الدین الرملی، بہامش فتاویٰ ابن حجر المکی، ۴/ ۴۴، ۴۵)

''جہاد کا فرض کفایہ دو میں سے کسی ایک صورت میں ادا ہو جائے گا۔ ایک یہ کہ حکمران سرحدوں پر اتنی فوج جمع کر دے جو لڑائی میں دشمن کا مقابلہ کر سکیں اور ہر گروہ پر ایک ذمہ دار مقرر کر دے جس کو جہاد اور مسلمانوں کے دوسرے امور کی ذمہ داری سونپ دی جائے۔ دوسری یہ کہ حملہ کرتے ہوئے کفار کے علاقے میں داخل ہو جائے، چاہے بذات خود لشکر کی قیادت کرتا ہوا جائے یا کسی اہل آدمی کو ان کا امیر بنا کر بھیج دے۔ اس دوسری صورت میں سال میں کم سے کم ایک دفعہ حملہ کرنا ضروری ہے۔''

اسی رجحان کی جھلک فقہا کے ہاں پیدا ہونے والی اس بحث میں بھی دکھائی دیتی ہے کہ کیا جنگ کرنے سے پہلے کفار کو اسلام کی دعوت دینے کی ضرورت ہے یا نہیں؟ اکابر اہل علم کی رائے یہ تھی کہ اس کی ضرورت باقی نہیں رہی:

قال احمد کان النبی یدعو الی الاسلام قبل ان یحارب حتی اظهر الله الدین وعلا الاسلام ولا اعرف الیوم احدا یدعی قد بلغت الدعوة کل احد والروم قد بلغتهم الدعوة وعلموا ما یراد منهم وانما کانت الدعوة فی اول الاسلام.

(ابن قدامہ، المغنی، مسئلہ ۷۴۳۶)

''امام احمد فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جنگ سے پہلے دشمن کو اسلام کی دعوت دیا کرتے تھے، یہاں تک کہ اللہ نے دین کو غالب کر دیا اور اسلام سربلند ہو گیا۔ میرے خیال میں آج کسی شخص کو دعوت دینے کی ضرورت نہیں، کیونکہ سب تک دعوت پہنچ چکی ہے۔ رومیوں تک بھی دعوت پہنچ چکی ہے اور انھیں معلوم ہے کہ ان سے کیا چیز مطلوب ہے۔ دعوت دینا صرف اسلام کے ابتدائی زمانے میں ضروری تھا۔''

وقد قال بعض الفقهاء والتابعین: انه لیس احد من اهل الشرك ممن یبلغه جنودنا الا وقد بلغته الدعوة وحل

''بعض فقہا اور تابعین نے فرمایا ہے کہ جن اہل کفر تک ہمارے لشکر پہنچ چکے ہیں، ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جس تک دعوت نہ پہنچ چکی ہو۔ اب مسلمانوں

للمسلمين قتالهم من غير دعوة. | کے لیے دعوت دیے بغیر ان کے ساتھ قتال کرنا جائز ہے۔‘‘ (ابو یوسف، الخراج، ص ۲۰۷)

یہ نکتہ اس پہلو سے قابل غور ہے کہ مذکورہ فقہا نے جس طرح سے اسلام کی دعوت کو عام قرار دے کر مزید اس کا اہتمام کرنے کو غیر ضروری قرار دیا ہے، اس سے یہ بات اخذ کی جا سکتی ہے کہ جہاد و قتال میں ان کے پیش نظر ساری دنیا کے کفار نہیں، بلکہ وہ مخصوص قومیں ہیں جن تک ایک تسلسل کے ساتھ اسلام کی دعوت پہنچ چکی تھی، اس لیے کہ ساری دنیا کے غیر مسلموں تک، بالخصوص جنوبی ایشیا، مغربی یورپ اور وسطی و جنوبی افریقہ کے علاقوں میں، اسلام کی دعوت ان فقہا کے زمانے میں نہیں پہنچی تھی۔ چنانچہ یہ دعویٰ کہ ''تمام لوگوں تک اسلام کی دعوت پہنچ چکی ہے''، صرف اسی صورت میں درست مانا جا سکتا ہے جب اس کو بعض مخصوص قوموں کے تناظر میں دیکھا جائے۔

ابن حجر نے فرضیت جہاد کی نوعیت متعین کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حین حیات میں مسلمانوں پر عائد ہونے والی ذمہ داری اور آپ کے بعد اس فریضے کی ادائیگی کا حکم مختلف ہے۔ آپ کی حیات میں کچھ گروہ مثلاً انصار اور مہاجرین اس ذمہ داری کے لیے خاص طور پر مسئول تھے، جبکہ باقی لوگوں کے لیے یہ فرض کفایہ کی حیثیت رکھتا تھا، تاہم آپ کے بعد فقہا کے مشہور قول کے مطابق یہ فرض کفایہ ہے جس کی ادائیگی کا طریقہ جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ سال میں ایک مرتبہ کسی نہ کسی محاذ پر کفار کے خلاف جنگ کی جائے یا جب بھی ممکن ہو، ان کے خلاف اقدام کیا جائے۔ ہاں اگر دشمن کسی علاقے پر حملہ آور ہو جائے تو اس صورت میں حکمران جن لوگوں کو اس کے لیے منتخب کرے گا، ان پر فرض عین ہو جائے گا۔ بحث کے آخر میں ابن حجر نے اپنا جو رجحان بیان کیا ہے، وہ توجہ طلب ہے۔ لکھتے ہیں:

والذی یظهر انه استمر علی ما کان علیه فی زمن النبی صلی الله علیه وسلم الی ان تکاملت فتوح معظم البلاد وانتشر الاسلام فی اقطار الارض ثم صار الی ما تقدم ذکره.	''قرین قیاس بات یہ ہے کہ جہاد کی فرضیت کا معاملہ اسی حالت پر رہا جیسے وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھا، یہاں تک کہ بڑے بڑے ممالک فتح ہو گئے اور اسلام زمین کے اطراف و اقطار میں پھیل گیا۔ اس کے بعد اس کے فرض ہونے کی نوعیت وہ ہو گئی جس کا ابھی ذکر کیا گیا۔'' (فتح الباری ۶/۳۸)

مذکورہ بحث سے واضح ہے کہ کلاسیکی علمی و فقہی روایت میں پوری دنیا پر اسلام کے غلبے کو جہاد کا ہدف قرار نہیں دیا گیا، البتہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث کی روشنی میں یہ بات ایک پیش گوئی کی حیثیت سے ضرور بیان کی

جاتی ہے جو سیدنا مسیح علیہ السلام کے نزول اور امام مہدی کے ظہور کے زمانے میں پوری ہوگی۔ اس حوالے سے علامہ انور شاہ کشمیری کی رائے کا ذکر بھی یہاں دلچسپی کا باعث ہوگا جو اس عام رائے کو غلط قرار دیتے ہیں جس کے مطابق سیدنا مسیح کے نزول ثانی کے موقع پر ساری دنیا میں اسلام کا بول بالا ہو جائے گا۔ ان کا کہنا ہے کہ روایات میں اس موقع پر ساری سرزمین پر اسلام کے غالب آنے کا جو ذکر ہوا ہے، اس سے مراد پوری روے زمین نہیں، بلکہ شام اور اس کے گردونواح کا مخصوص علاقہ ہے جہاں ان کا ظہور ہوگا اور جو اس وقت اہل اسلام اور اہل کفر کے مابین کشمکش اور جنگ وجدال کا مرکز ہوگا۔ لکھتے ہیں:

ان الغلبة المعهودة انما هی بالارض التی ینزل بها عیسی علیه الصلاة والسلام لا علی البسیطة کلها وما ذالك الا من تبادر الاوهام فقط.
(فیض الباری، ۴/ ۳۴۳)

''جس غلبے کا حدیث میں ذکر ہوا ہے، وہ اس سرزمین میں ہوگا جہاں حضرت عیسیٰ نازل ہوں گے، نہ کہ پورے کرۂ ارضی پر۔ یہ خیال بس یوں ہی لوگوں کے ذہنوں میں پیدا ہو گیا ہے۔''

دیوبندی مکتبہ فکر کے ایک اور جلیل القدر محدث مولانا محمد سرفراز خان صفدر کے ہاں بھی یہی رجحان دکھائی دیتا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

''امام مہدی کی پیدائش اور آمد سے پہلے دنیا میں جو ظلم وجور ہوگا، اللہ کے فضل وکرم سے اقتدار میں آنے کے بعد زیر اثر علاقہ میں وہ عدل وانصاف قائم کریں گے اور ناانصافی کو نیست ونابود کر دیں گے۔''

(ارشاد الشیعہ، ص ۱۹۵)

''دجال لعین کے قتل کے بعد جس علاقہ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا اقتدار ہوگا، وہاں بغیر اسلام کے اور کوئی مذہب باقی نہ رہے گا۔'' (ایضاً، ص ۲۰۱)

[باقی]

الطاف احمد اعظمی

فی ملکوت اللہ ایک تعارف

[''نقطۂ نظر'' کا یہ کالم مختلف اصحاب فکر کی نگارشات کے لیے مختص ہے۔ اس
میں شائع ہونے والے مضامین سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

(۱)

مولانا حمید الدین فراہیؒ نے ایک رسالہ ''فی ملکوت اللہ'' کے نام سے لکھا ہے، جو دراصل ان کی تفسیر ''نظام القرآن'' کے مقدمہ کا ایک حصّہ ہے۔ یہ رسالہ جو بڑی تقطیع کے ۴۷ صفحات پر مشتمل ہے، دائرہ حمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ (ہند) سے ۱۳۹۱ ہجری میں شائع ہو چکا ہے۔ زیرِ نظر مضمون میں اسی رسالے کا تعارف کرایا گیا ہے۔

اس رسالے میں جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، ملکوت اللہ یعنی اللہ کی بادشاہت اور اس کی یکتائی سے متعلق امور و مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ اس میں بعض مقامات پر نقطے لگے ہوئے ہیں جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا آگے کچھ مزید لکھنا چاہتے تھے جسے وہ نہیں لکھ سکے۔ اس کے علاوہ اس رسالے کے بعض مباحث مجمل ہیں۔ تعارف میں ان سب امور کا لحاظ رکھا گیا ہے تاکہ کوئی بات غیر واضح یا نامکمل نہ رہ جائے۔

مولانا فراہیؒ سے پہلے کسی عالمِ دین نے اس موضوع سے تعرض نہیں کیا حالانکہ توحیدی نقطۂ نظر سے یہ ایک اہم موضوع ہے۔ اس کے فہم کے بغیر معارف قرآن تک رسائی مشکل ہے۔ مولانا فراہی نے رسالے کا تعارف ان لفظوں میں کرایا ہے:

فھذا کتاب من مقدمة نظام القرآن، ''اس کتاب کا تعلق مقدمہ نظام القرآن سے ہے۔ اس

باحث عن مسئلة ملكوت الله الجامعة لمعارف مهمة من علوم القرآن التی لا يطلع عليها الطالب الا اذا قام علی هذه النقطة الجامعة التی تنفجر منها انهار علوم، كانها نبعت من عين جموم۔ واذلم يتعرض لها أحد من علمائنا ينبغی اولأ ان نعرفها ونبين وجوهها۔[1]

میں 'ملکوت اللہ' کے مسئلہ سے بحث کی گئی ہے جو علوم قرآن کے اہم معارف کا جامع ہے۔ان معارف سے اس کا طالب اس وقت تک آ گاہی حاصل نہیں کر سکتا ہے جب تک کہ اس کی نگاہ اس مرکزی نقطہ یعنی علم ملکوت اللہ پر برابر مرتکز نہ رہے جس سے علوم کی نہریں اس طرح جاری ہیں گویا کسی لبریز چشمہ سے پھوٹ نکلی ہوں۔ چونکہ ہمارے علماء میں سے کسی نے اس علم سے تعرض نہیں کیا ہے اس لیے سب سے پہلے ضروری ہے کہ ہم اس کا تعارف کرائیں اور دین میں اس کی اہمیت کے وجوہ کو تفصیل سے بیان کریں۔''

ملکوت اللہ کا مفہوم

مولانا فراہی کے نزدیک اس علم کا مقام بہت اونچا ہے۔ جملہ دینی علوم کی بنیاد اور ان کی حقیقی غرض و غایت خدا کی صفات کاملہ کی صحیح معرفت ہے[2]۔ یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ علم صفات کا معاملہ علم ذات سے بالکل مختلف ہے۔ خدا کی صفات کا علم انسان کے لیے بقدرِ ظرف و حاجت ممکن ہے لیکن ذاتِ خداوندی کا عرفان ناممکن ہے۔ انسانی عقل بہر حال محدود ہے اور اس پر ہر دور کے اربابِ عقل کا اتفاق رہا ہے۔ عہدِ حاضر کے اصحابِ علم و نظر کا بھی یہی خیال ہے کہ انسانی عقل اپنی محدودیت کی وجہ سے ہستی مطلق کے ادراک سے عاجز ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خدائے بزرگ و برتر نہ تصور کی گرفت میں آ سکتا ہے اور نہ تخیل کا پرِ پرواز وہاں تک پہنچ سکتا ہے۔ برہان و استدلال کی نارسائی بھی معلوم کہ وہ عقل ہی کے ساز و برگ ہیں۔

لیکن کائنات مرئی جو اللہ کی صفاتِ علم و قدرت کا آئینہ ہے انسانی عقل و شعور کے دائرۂ کار علم و فہم سے ماورا نہیں ہے۔ انسان اس آئینہ کے اندر خالق عالم کا معنوی دیدار کر سکتا ہے۔ اس سلسلے میں ہستی مطلق کی جو صفت سب سے زیادہ لائق توجہ ہے وہ اس کی ہمہ گیر اور خالص بادشاہی ہے یعنی یہ کہ اس کائنات میں اس کے سوا کوئی دوسرا علی الاطلاق حاکم و متصرف نہیں ہے۔ اس بنا پر انسان کا حقیقی معبود و مطاع اس کے سوا کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا ہے[3]۔

۱؎ مولانا حمید الدین فراہی، فی ملکوت اللہ، الدائرۃ الحمیدیہ، سرائے میر اعظم گڑھ، ۱۳۹۱ ہجری، ص ۳

۲؎ ایضاً، ص ۴

قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مشاہدۂ فطرت کا ذکر ان لفظوں میں آیا ہے:

وَ کَذٰلِکَ نُرِیْٓ اِبْرٰھِیْمَ مَلَکُوْتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلِیَکُوْنَ مِنَ الْمُوْقِنِیْنَ. (سورۂ انعام ۶:۷۵)

''اور ہم نے بایں طور ابراہیم کو آسمانوں اور زمین کے اقتدار کا مشاہدہ کرایا تاکہ وہ یقین کرنے والوں میں سے ہو۔''

اس آیت کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ کے اقتدار اعلیٰ (ملکوت اللہ) کی معرفت نظم کائنات کے مشاہدہ سے حاصل ہوئی۔ اس مشاہدہ سے ان پر یہ راز کھلا کہ اس عالمِ رنگ و بو پر ایک ہی ذاتِ بے نہایت کی حکم رانی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی دوسرا وجود کائنات کے کسی گوشے پر کسی نوع کا حکم و تصرف نہیں رکھتا اور اس خاکداں کی ہر چھوٹی بڑی چیز اس کے حکم کے آگے سرنگوں ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص توحید کے اساسی پہلو یعنی خدا کی بادشاہی کی یکتائی سے ناآشنا ہے وہ دنیا کے واقعات و حوادث بالخصوص قوموں کے عروج و زوال کے حقیقی اسباب کے فہم سے قاصر ہو گا۔ اشخاص کے ساتھ ہدایت و ضلالت اور عزت و ذلّت کے جو معاملات پیش آتے ہیں ان کی توجیہ بھی اس کے لیے مشکل ہو گی۔ وہ ہر واقعہ اور ہر حادثہ کو ظاہری اسباب و علل سے مربوط کر کے دیکھے گا اور نتیجتاً غلط نتائج تک پہنچے گا اور بایں طور فکر و عمل کی مسلسل جادہ پیمائیوں کے باوجود نہ تو اس کو زندگی کی سیدھی شاہراہ مل سکے گی اور نہ ہی تخلیقِ حیات کی حقیقی غایت سے وہ واقف ہو سکے گا۔

ملکوت اللہ کے فوائد

مولانا فراہی نے 'علم ملکوت اللہ' کے فوائد پر اجمالاً گفتگو کی ہے۔ ہم یہاں ان کی تفصیل کرتے ہیں تاکہ اس علم کی اہمیت اور اس کے فوائد پورے طور پر واضح ہو جائیں۔

(۱) اس علم سے دنیا کی تاریخ کا فہم حاصل ہوتا ہے اور قلب کو اطمینان ملتا ہے اور اس حقیقت سے انسان باخبر ہوتا ہے کہ بہت سے دنیوی احوال و واقعات جو بظاہر شر معلوم ہوتے ہیں باعتبار انجام خیر ہوتے ہیں۔ یہ ایک فلسفیانہ مسئلہ ہے[۴]۔

اس میں شک نہیں کہ اس دنیا میں خیر کے ساتھ شر کا بھی وجود ہے۔ لیکن یہ ایک اضافی وجود ہے، اس کو مستقل

---

[۳] ایضاً، ص۴

[۴] ایضاً، ص۴

بالذّات وجود کی حیثیت حاصل نہیں ہے۔اس لیے کہ جو خدا اس کائنات کا خالق ہے اس سے شر کا صدور ممکن نہیں ہے کہ وہ خیر محض ہے[۵]۔

یہاں ہم شر کے وجود کو بعض مثالوں سے واضح کرتے ہیں۔ ہر شخص کی نظر میں بہادری ایک عمدہ صفت ہے اور ایک معنی میں یہ خیر ہی کا ایک پہلو ہے لیکن اس سے دشمن کو جو نقصان پہنچتا ہے وہ اس کی نظر میں شر ہے۔اسی طرح آگ بذاتِ خود خیر ہے اور انسانی زندگی کے لیے اس کا وجود ناگزیر ہے لیکن اسی آگ سے تباہی و بربادی کے واقعات بھی پیش آتے ہیں، کھیت کھلیان اور مکان جل کر خاکستر ہو جاتے ہیں۔کیا ہم آگ کے اس عمل کو شر کہیں گے؟ کون ہے جو شب کو شر کہے گا، وہ تو گہوارۂ راحت ہے۔لیکن دیکھیں کہ دنیا کے اکثر گناہ اور جرائم تاریکی کے پردے ہی میں انجام پاتے ہیں۔ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ شر دراصل ایک سلبی حالت ہے، اس کو ایجابی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ یہ حیثیت صرف خیر کو حاصل ہے۔

بعض موجوداتِ عالم کی شکل میں ہم کو جو شر نظر آتا ہے وہ بھی اضافی وجود ہے اور ترکیب مادی کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے۔ یہ بات معلوم ہے کہ عالم خاکی کی ہر شے کی ترکیب وتعمیر میں مختلف النوع عناصر شامل ہیں لیکن وہ عناصر بجائے خود خیر وشر کی صفات سے خالی ہیں۔اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ انھی عناصر کی ترکیب سے ایسی بھی چیزیں بنتی ہیں جن سے شر کا صدور ہوتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ شر کا تعلق ترکیب سے ہے نہ کہ جوہرِ تخلیق سے۔

وجودِ شر پر ایک دوسرے پہلو سے غور کریں۔ ہر چیز کی تخلیق میں اصولِ اضداد کی کارفرمائی ہے یعنی ہر وجود مثبت اور منفی دو اکائیوں پر مشتمل ہے۔اس کائنات مادی کا سب سے چھوٹا جز ایٹم ہے اور یہ اصولِ اضداد کی سب سے عمدہ مثال ہے۔اس کے اجزائے ترکیبی (الیکٹران، پروٹان وغیرہ) میں الیکٹران منفی اور پروٹان مثبت صفت رکھتا ہے لیکن ایٹم کا وجود اور اس کی ساری قوت اسی مثبت اور منفی صفت کی مرہونِ منت ہے۔

اس پہلو سے کائنات کا مطالعہ کیجیے تو معلوم ہوگا کہ وہ تمام اشیاء جو بظاہر شر دکھائی دیتی ہیں دراصل حصولِ خیر کا ذریعہ ہیں۔اگر ان چیزوں میں شر موجود نہ ہوتا تو خیر کی معرفت ممکن نہ تھی۔ تعرف الاشیاء باضدادھا ''چیزیں اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہیں۔''اس کے علاوہ شر کی عدم موجودگی میں ہمارے اندر خیر کی طرف رغبت بھی پیدا نہ ہوتی اور نہ ہی ہمارے نفوس کے پوشیدہ کمالات ظاہر ہوتے۔یہ شر ہی ہے جو انسان کی فطری قوتِ ایجاد وتخلیق کو برابر مہمیز کرتا رہتا ہے۔

---

۵ ابن سینا اور بعض دوسرے مسلم فلاسفہ کا یہی نقطۂ نظر ہے۔(مصنف)

حقیقت یہ ہے کہ انسان کی ساری تمدنی ترقیاں اس مخالف ماحول کی دین ہیں جو دراصل شر کی ایک صورت ہے اور جس سے وہ آغاز آفرینش سے برابر دوچار رہا ہے۔ اگر خالق عالم کی طرف سے یہ مخالف ماحول مہیا نہ کیا جاتا تو انسان کے نفسی کمالات کا اظہار ممکن نہ تھا۔ غرض جس پہلو سے بھی دیکھیے یہی معلوم ہوتا ہے کہ شر انسان کی روحانی اور مادی دونوں طرح کی ترقی کے لیے ایک ناگزیر عامل ہے۔

اس مسئلہ کو ایک اور زاویۂ نگاہ سے دیکھیں۔ قرآن مجید کے بیان کے مطابق انسان کی غایتِ تخلیق امتحان ہے:

خلق الموۃ والحیاۃ لیبلوکم ایّکم احسن عملاً (سورۂ ملک:۲)

''اس نے موت اور زندگی پیدا کی تاکہ تمہارا امتحان لے کہ تم میں کون باعتبار عمل اچھا ہے۔''

اگر خیر کے ساتھ شر کی تخلیق نہ ہوتی تو پھر امتحان کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ انسان کو ارادہ و اختیار اسی لیے دیا گیا ہے کہ وہ اپنی مرضی سے خواہ خیر کی پیروی کرے یا شر کی، دوسرے لفظوں میں خدا کا مطیع بنے یا نفسِ امّارہ کا، جو انسان کو برابر برائی کے لیے اُکستا تا رہتا ہے۔

اس امتحان کا تعلق افراد کے ساتھ اقوام سے بھی ہے۔ ان کے ساتھ شر کے جو معاملات پیش آتے ہیں وہ دراصل اس امتحان کے نتائج ہیں جن کو اللہ تعالیٰ کبھی کبھی اس دنیا میں اس لیے ظاہر کر دیتا ہے تاکہ برے لوگوں کو تنبیہ ہو اور اچھے لوگوں کو تسلی کہ اللہ کا قانونِ مکافات برحق ہے۔

(۲) ملکوت اللہ سے ہم کو تاریخ دین کا علم حاصل ہوتا ہے جس کا تعلق اقوام کے عروج و زوال سے ہے۔ یہ ایک تاریخی مسئلہ ہے[۶]۔

ایک تاریخ تو وہ ہے جس کا دائرہ مادّی اسباب و علل کے گرد گھومتا ہے اور اس میں سیاسی، سماجی اور اقتصادی عوامل کو اہمیت حاصل ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ یہی عوامل تاریخ کی صورت گری کرتے ہیں۔ لیکن ایک دینی تاریخ بھی ہے جس میں تاریخ کی تعبیر اخلاقی قدروں کی بنیاد پر کی جاتی ہے یعنی اخلاق کی بلندی ایک قوم کو بامِ عروج تک لے جاتی ہے اور اسی کی پستی اس کو ذلت کے کھڈ میں گرا دیتی ہے۔ بلاشبہ قوموں کے عروج و زوال میں سماجی اور اقتصادی عوامل بھی کام کرتے ہیں لیکن اس معاملہ میں فیصلہ کن چیز اعمالِ اخلاق ہیں جن کا تعلق تمام تر باطن سے ہے۔ قرآن مجید کی دو آیتیں اس اخلاقی اصول کی طرف ہماری رہنمائی کرتی ہیں اور وہ درج ذیل ہیں:

اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغیرُ مَا بِقومٍ حَتّٰی یُغَیّروا مَا بِاَنْفُسِھِمْ. (سورۂ رعد.۱۱)

''بے شک اللہ کسی قوم کی (اچھی) حالت کو (بری حالت میں) اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ

---

۶ فی ملکوت اللہ، ص۴، ۵۔

اپنی اندرونی حالت کو تبدیل نہ کر لے۔‘‘

ذٰلك بِاَنَّ اللّٰهَ لَمْ يكُ مُغَيِّرا نعمةً انعمها علىٰ قوم حتّٰى يُغَيِروا مَا بانفُسِهِمْ. (سورۂ انفال: ۵۳)

’’یہ اس بنا پر ہوا کہ اللہ اس نعمت کو جو کسی قوم کو عطا کر چکا ہو اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ اپنی اندرونی حالت کو تبدیل نہ کر لے۔‘‘

ان دونوں آیتوں سے جو اصول مستنبط ہوتا ہے وہ اخلاقی اصول ہے۔ اللہ تعالیٰ جب کسی قوم کو کوئی نعمت مثلاً مال و دولت اور ملک واقتدار وغیرہ عطا کرتا ہے تو اس نعمت کی بقا اور اس کا زوال دونوں اس قوم کی اندرونی حالت پر منحصر ہوتے ہیں۔ جب تک اس کی نفسی (اخلاقی) حالت نعمت کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہوتی ہے اس وقت تک وہ نعمت اس کے پاس باقی رہتی ہے۔ لیکن جس وقت اس کی نفسی حالت تبدیل ہو کر نعمت کے تقاضوں کے برخلاف ہو جاتی ہے تو وہ نعمت اس سے چھین لی جاتی ہے۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ اقوام کا عروج وزوال ان کی نفسی یعنی اخلاقی حالت کے تابع ہے، خارجی حالات کا اس سے بہت کم تعلق ہے۔ خارجی حالات دراصل قوموں کے باطنی احوال کا عکس ہوتے ہیں۔ وہ ایک ایسا آئینہ ہے جس میں کسی قوم کی اخلاقی حالت کے تمام مراحل ومنازل صاف طور پر دیکھے جا سکتے ہیں۔

اس زاویۂ نگاہ سے اگر تاریخ عالم کا مطالعہ کیا جائے تو وہ نہایت مفید اور نتیجہ خیز ثابت ہوگا، بالخصوص ان لوگوں کے لیے جو اہلِ تقویٰ ہیں۔ یہ مطالعہ انھیں اس حقیقتِ نفس الامری سے آگاہ کرے گا کہ اس دنیا میں عروج وسر بلندی صرف متّقین یعنی اللہ تعالیٰ کے سچے فرماں برداروں کے لیے مخصوص ہے۔ اگر اس کے برخلاف صورت ملے تو یقین کر لیں کہ متّقین موجود نہیں ہیں۔ غیر متّقین کو حکومت ملتی ہی اس وقت ہے جب خدا کی زمین اہل تقویٰ سے خالی ہو جاتی ہے۔ ایک اجلِ معیّن تک کاروبار دنیا کو بہر حال چلنا ہے اس لیے مشیّتِ الٰہی اس کام کے لیے اس قوم کا انتخاب کرتی ہے جو مخلوق خدا کی کفالت اور اس کے معاملات کے نظم وانصرام کی بہتر صلاحیت رکھتی ہو۔ لیکن یہ انتظام بالکل عارضی ہوتا ہے۔ مشیتِ الٰہی برابر اس بات کی منتظر رہتی ہے کہ اہلِ تقویٰ (یہاں تقویٰ اور خشیتِ الٰہی سے محروم صرف سیاسی غل غپاڑا کرنے والے مذہبی گروہ مراد نہیں) کا کوئی منظّم گروہ اٹھے اور غیر متّقین سے اقتدار لے کر ان کے حوالے کر دے۔

(۳) اس سے شریعتوں کے اختلاف کی حقیقت معلوم ہوتی ہے[۷]۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کے بڑے مذاہب

[۷] فی ملکوت اللہ، ص ۵

بالخصوص اسلام، یہودیت اور عیسائیت کی شریعتوں میں واضح فرق واختلاف ہے۔لیکن اگرغور سے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ یہ فرق واختلاف بالکل ظاہری ہے،ان کی روح وکنہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور نہ ہوسکتا تھا۔تمام شریعتوں کا جوہراصلی ایک ہے یعنی خیر وتقویٰ اوراس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اگراس جوہراصلی پر برابرنظر رہتی تو شرائع کے ظاہری اختلاف کے باوجود دین کے نام پر نہ تو فرقے بنتے اور نہ ہی مختلف قوموں کے درمیان مذہبی جھگڑے پیدا ہوتے۔لیکن ایسا نہیں ہوا۔شرائع کے ظاہری اختلاف کو بنیاد قرار دے کر ہر مذہب کے پیروؤں نے دوسرے مذہب کے پیروؤں کو گم راہ، بے دین اور کشتنی قرار دیا۔ یہود ونصاریٰ نے اس معاملہ میں زیادہ غلو کیا۔انھی کے متعلق قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا ہے:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ. (سورۂ البقرہ:۱۱۳)

''یہود کہتے ہیں کہ عیسائی بے اصل ہیں اور عیسائی کہتے ہیں کہ یہود بے اصل (بے دین) ہیں حالانکہ یہ کتاب (تورات) کی تلاوت کرتے ہیں (جس میں لکھا ہوا ہے کہ حق کیا ہے اور باطل کیا ہے)۔''

دوسری جگہ فرمایا ہے:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا. (سورۂ البقرہ:۱۱۴)

''اوراس سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا جو اللہ کی عبادت گاہوں میں اس کے ذکر سے روکے اوران کی ویرانی کے درپے ہو۔''

مسلمانوں کی روش بھی یہود ونصاریٰ سے مختلف نہیں ہے۔انھوں نے بھی ظاہر شریعت کو دیکھا،اس کے باطن یعنی تقویٰ کو نہ دیکھا۔اس طرز کا لازمی نتیجہ وہی نکلا جو اس سے پہلے نکل چکا تھا۔چنانچہ مسلمانوں میں بھی یہود ونصاریٰ کی طرح فرقے بنے،صف بندیاں ہوئیں،مساجد ومدارس الگ ہوئے اورایک فرقے نے دوسرے فرقے کو کافر و بے دین کہا،حتیٰ کہ مساجد کی بے حرمتی اور معصوم نمازیوں کے قتل کے واقعات سے بھی اس قوم کی تاریخ خالی نہیں ہے۔اورہنوز یہ افسوس ناک سلسلہ جاری ہے۔

وحدتِ الٰہ کا لازمی تقاضا وحدتِ شریعت ہے۔اگرہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس کائنات کا ایک ہی حاکم وآمر ہے تو اصلاً اس کی شریعت بھی ایک ہوگی۔قرآن مجید کی یہ آیت اس حقیقت کی ترجمان ہے:

أَفَغَيْرَ دِيْنِ اللّٰهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِيْ

''کیا وہ دین خداوندی کے سوا کوئی اور دین چاہتے

السَّمَـاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعـاً وَكَرْهـاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ. (سورۂ آل عمران ۳: ۸۳)

ہیں حالانکہ آسمانوں اور زمین میں جو بھی ہے سب چاروناچار اسی کے آگے سر اطاعت جھکائے ہوئے ہیں اور سب کو اسی کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔''

نظم کلام سے بالکل واضح ہے کہ 'دین اللہ' سے جو عالم تکوینی اور عالم تشریعی دونوں کے لیے یکساں ہے، خدا کا آئین اطاعت مراد ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ عالمِ تکوینی میں یہ جبراً نافذ ہے اور عالم تشریعی میں طوعاً مطلوب ہے۔ اگر آپ عالم تکوینی کے قوانین کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ وہ مختلف النوع ہیں۔ جو قوانین عالم سماوی کے لیے ہیں وہ عالم خاکی کے قوانین سے مختلف ہیں حتیٰ کہ ان دونوں عوالم کے اپنے قوانین بھی مختلف ہیں۔ لیکن ان سب قوانین کو جو چیز ایک رشتۂ وحدت میں پروتی ہے وہ قانون اطاعت ہے یعنی خالق کائنات کی کامل فرماں برداری۔

عالم تشریعی کے قوانین کا بھی یہی حال ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہر دور میں مختلف انبیاء و رسل کے ذریعہ جو شریعت بھی آئی اس کی روح ایک تھی یعنی دل کی پوری رضا و رغبت کے ساتھ خدا کی اطاعت و بندگی۔ اسی کا اصلاحی نام تقویٰ ہے۔ شرائع میں جو ظاہری فرق و اختلاف نظر آتا ہے وہ اعتباری ہے نہ کہ حقیقی۔ شرائع کی روح جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، تقویٰ ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ قرآن مجید میں ایک جگہ اس کو 'خیرات' کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے:

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ.

(سورۂ المائدہ ۵: ۴۸)

''ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور طریقہ مقرر کر دیا ہے اور اگر اللہ کو منظور ہوتا تو تم سب کو ایک ہی اُمّت بنا دیتا۔ (لیکن ایسا نہیں کیا تو اس لیے کہ) جو شریعت تم کو دی ہے اس میں تمھارا امتحان لے۔ پس (شریعت کے ظاہری اختلاف کو زیادہ اہمیت نہ دو بلکہ) نیکی میں (ایک دوسرے سے) مسابقت کرو۔ تم سب کو اللہ ہی کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ پھر جس چیز میں تم اختلاف کیا کرتے تھے اس (کی حقیقت) سے تم کو باخبر کرے گا۔''

اس آیت کے مطابق دنیا کی ہر قوم کو الگ الگ شریعت دی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ اس امر پر قادر تھا کہ جملہ اقوام کو ایک ہی شریعت دیتا جس میں کوئی فرق نہ ہوتا، لیکن اس نے ایسا نہیں کیا اور اس کی وجہ بھی بتا دی یعنی امتحان۔ کس بات کا امتحان؟ اس بات کا امتحان کہ لوگ اشکالِ شریعت کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں یا روحِ شریعت یعنی خیر و تقویٰ کو جو

تمام شرائع کی اصل و اساس ہے اور جس پر روز آخرت فوز و فلاح کا حصول منحصر ہے۔

قرآن میں ایک جگہ قربانی کے ذکر میں فرمایا گیا ہے:

لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنكُمْ.	''اللہ تک جانور کا گوشت اور اس کا خون نہیں پہنچتا بلکہ جو چیز اس تک پہنچتی ہے وہ تمہارا تقویٰ ہے۔''

(سورۂ الحج۔۳۷)

حقیقت نماز کے بیان میں ارشاد ہوا ہے:

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ.	''وہ مومن کامیاب ہیں جو اپنی نمازوں میں خشوع اختیار کرتے ہیں۔''

(سورۂ المومنون:۱۔۲)

ان دونوں آیتوں سے معلوم ہوا کہ اللہ کے نزدیک اصل چیز جو قابل لحاظ ہے وہ روحِ شریعت یعنی تقویٰ ہے۔ اگر کسی نے قربانی کی اور اس کا دل تقویٰ سے خالی ہے تو ظاہر شریعت کے اعتبار سے اس کی قربانی کی اور اس کا دل تقویٰ سے خالی ہے تو ظاہر شریعت کے اعتبار سے اس کی قربانی ہوگئی لیکن اللہ کی نظر میں یہ قربانی معتبر نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے نماز پڑھی اور اس کے واجبات و فرائض میں کوئی کمی و بیشی نہیں کی مگر دل میں خشوع کی کیفیت نہ تھی تو شریعت کے نقطۂ نظر سے اس کی نماز ہوگئی لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ یہ نماز روزِ آخرت اس کے لیے کامیابی کا ذریعہ بن سکے گی۔

آیتِ مذکورہ میں ایک اور اہم بات کہی گئی ہے کہ شریعتوں کے ظاہری فرق کی بنا پر مذہبی نزاع غلط ہے۔ قرآن کے بیان کے مطابق اس دنیا میں مذہبی اختلافات کا فیصلہ ممکن نہیں ہے۔ اس غرض کے لیے اللہ نے آخرت کا دن مقرر کیا ہے[۸]۔ اس لیے ظاہر شریعت میں اختلاف پر جھگڑا کرنے کے بجائے روحِ شریعت یعنی نیکی و تقویٰ کی طرف تیز گامی ہو کہ تنہا یہی چیز فلاحِ آخرت کی ضامن ہے۔ ''فاستبقوا الخیرات'' کا یہی مفہوم ہے۔

(۴) اس سے خدا کے اصولِ سیاست (حکومت) کا علم حاصل ہوتا ہے اور وہ عدل اور حکمت کا اصول ہے[۹]۔ کائنات کی ہر چیز اس اصول کے مطابق اپنے فطری وظائف انجام دی رہی ہے۔ اس علم کا لازمی تقاضا ہے کہ انسانی

۸۔ دیکھیں، بقرہ۔۱۱۳،آل عمران۔۵۵، مائدہ۔۴۸، انعام۔۱۶۴،نحل۔۹۲، حج۔۶۹

۹۔ فی ملکوت اللہ، ص۵

معاشرہ بھی اس اصول پر قائم ہو۔ اس سے انحراف کر کے کسی اچھے سماج کا قیام و بقا ممکن نہیں ہے۔ اس کی ایک عبرت ناک مثال عہدِ جدید میں روس کی ہے۔ اس ملک میں اشتراکیت کی ناکامی کی سب سے بڑی وجہ اصولِ حکمت سے انحراف تھا۔ اشتراکیت نوازوں نے جو سماجی، معاشی اور سیاسی قوانین وضع کیے اس میں سماج کے تمام طبقات کے لیے انصاف نہیں تھا۔ اس کے علاوہ وہ انسانی فطرت کے خلاف تھے۔

لیکن عدل اور حکمت پر مبنی قانون سازی ایک مشکل کام ہے۔ قانون سازی کرنے والوں کا تعلق لازمی طور پر سماج ہی سے ہوگا اس لیے جو بھی قانون اس میں اس کے غالب طبقہ کے مفادات دوسرے طبقات پر لازماً حاوی ہوں گے۔ اگر حکومت غیر جمہوری ہو تو پھر عدل کا قیام اور بھی مشکل ہے۔

انسانی معاشروں کی تاریخ میں ظلم و استحصال کے جو اندوہ ناک واقعات ملتے ہیں اس کی وجہ وہی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔ شخصی اور جماعتی خود غرضیوں کے علاوہ انسان کی فطرت میں انتہا پسندی کے رجحانات بھی پائے جاتے ہیں۔ وہ ہمیشہ ایک انتہا سے دوسری انتہا تک گیا ہے۔ اس انتہا پسندی کا واحد علاج یہ ہے کہ 'وحی' کو جو عدل و حکمت پر مبنی خدائی قانون ہے، عقل کے ساتھ مخلوط کیا جائے۔ اس وحی کا دوسرا نام قرآن حکیم ہے۔ یہ کتاب بتاتی ہے کہ اللہ کی سلطنت کس طرح حکمت، عدل اور رحمت کے اصولوں پر قائم ہے۔ رحمت کا مطلب قانون شکنی نہیں بلکہ حدودِ آئین کے اندر ضروری حد تک عفو و درگزر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک مثالی انسانی معاشرہ کا قیام انھی اصولِ ثلاثہ کی پیروی کے ذریعہ ممکن ہے۔

(۵) اس علم سے عقل کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔[۱۰] خدا جس ہستی کا نام ہے اس کو حکماء کی زبان میں عقلِ مجرّد اور شعورِ مطلق کہا گیا ہے اور اسی کی ایک ادنیٰ تجلّی انسانی شعور بھی ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہمارا کوئی عمل عقل و شعور کے منافی نہ ہو۔ عقل کی توہین و تردید کا مطلب دراصل خدا کی ایک صفت کی تنقیص و تردید ہے۔

اہل علم جانتے ہیں کہ کسی دور میں بھی اللہ کی طرف سے قوانین کی تفصیلی صورتیں نازل نہیں ہوئیں بلکہ زیادہ تر اصول یعنی کلیاتِ قانون دیئے گئے تا کہ انسان اپنی عقلِ خداداد کی مدد سے حالات و ظروف کی رعایت کرتے ہوئے ذیلی قوانین بنا سکے۔ خدا کی آخری کتاب یعنی قرآن مجید میں بھی یہی طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ اس کے زیادہ تر قوانین کلی نوعیت کے ہیں۔ اور اس کی غرض وہی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔

لیکن یہ ایک عجیب بات ہے کہ اہل مذہب نے تقریباً ہر دور میں عقل کی توہین کی ہے اور دین و مذہب کے

۱۰؎ فی ملکوت اللہ، ص ۵

معاملات میں اس کے استعمال کو اچھا سمجھا ہے۔ مسلمان بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ مولانا روم نے عقل کو شیطان اوران کے شاگرد معنوی علامہ اقبالؒ نے اس عیاّر کہا ہے[11]، حالانکہ قرآن مجید میں عقل کی توصیف وارد ہے[12] اور بکثرت مقامات پر انفس وآفاق کے آثار ومظاہر میں غور وفکر کی دعوت دی گئی ہے۔[13] قرآن نے ان لوگوں کو جانور کہا ہے جو عقل سے کام نہیں لیتے۔[14]

قرآن کی اس واضح تعلیم کے باوجود آخر کیا وجہ ہے کہ بہت سے علماء اسلام نے عقل کی برائی بیان کی ہے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ انھوں نے عقل کے جو عملی مظاہر دیکھے ان سے یہ قیاس کرلیا کہ عقل ایمان کی دشمن ہے۔ اس کے علاوہ انسان جذبات اور خواہشات بھی رکھتا ہے۔ اس لیے جن لوگوں کی عقل خام ہوتی ہے وہ بسا اوقات جذبات سے مغلوب ہوجاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں مخدوم سے خادم بن جاتی ہے۔ لیکن جو عقل پختہ ہوتی ہے وہ جذبات سے مغلوب نہیں ہوتی اور اپنے وظیفہ اصلی یعنی استدلال (Reasoning) کے کام کو صحیح ڈھنگ سے انجام دیتی ہے اور اس کے اکثر فیصلے صحیح ہوتے ہیں۔ لیکن خطا کا امکان پھر بھی رہتا ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس کا رویہّ ہر حال میں غیر جذباتی ہوگا۔ اس کے علاوہ عقل محدودیت رکھتی ہے۔ اس لیے مامون طریقہ یہ ہے کہ عقل کو وحی کے ساتھ مربوط کیا جائے اور وحی کو ہی رہنمائی کا مقام حاصل ہو۔

(۶) اس علم سے ہمارے لیے آسان ہو جاتا ہے کہ ہم اللہ کی طرف منسوب بعض متضاد افعال، مثلاً ہدایت و ضلالت اور رحمت و عذاب کی صحیح توجیہ کرسکیں۔[15] بظاہر یہ بات پریشان کن ہے کہ جو اللہ ہدایت دیتا ہے وہ گم راہ بھی کرتا ہے۔ اسی طرح جو ذات رحمان ورحیم ہے، اس درجہ رحیم کہ کل آسمان وزمین کی پہنائیاں بھی اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہیں، اس کی طرف عذاب کی نسبت کس طرح کی جاسکتی ہے۔ ہر دور کے اصحابِ علم نے جن میں مذہبی اور غیر مذہبی دونوں طرح کے لوگ شامل ہیں، اس مشکل سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

ایک طرف ہم دیکھتے ہیں کہ اس عالم مادی کی ہر چیز اطاعت وانقیاد کی راہ میں گام زن ہے، معمولی حکم عدولی کا تصور

---

[11] عقل عیار ہے سو بھیس بنالیتی ہے عشق بیچارہ نہ ملاّ ہے نہ زاہد نہ حکیم

[12] سورۂ فاطر۔ ۲۸

[13] سورۂ بقرہ۔ ۱۶۴، روم۔ ۲۴، نحل۔ ۱۲، ال عمران۔ ۱۹۱

[14] سورۂ انفال۔ ۲۲، اعراف۔ ۱۷۹

[15] فی ملکوت اللہ۔ ص ۶

بھی ان کے لیے محال ہے۔لیکن انسان کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ وہ اگر اطاعت کرتا ہے تو نافرمانی بھی کرتا ہے۔ اس سے بالکل واضح ہے کہ وہ ارادہ واختیار رکھتا ہے جس سے دوسری مخلوقات محروم ہیں۔قرآن مجید کی متعدد آیات سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً. (سورۂ الدھر:۳)

''ہم نے اس کو راستہ دکھا دیا ہے، اب وہ شکر کرنے والا بنے یا کفر (ناشکری) کرنے والا۔''

دوسری جگہ ہے:

اَلَمۡ نَجۡعَلۡ لَّهٗ عَيۡنَيۡنِ لا وَلِسَانًا وَّشَفَتَيۡنِلا وَهَدَيۡنٰهُ النَّجۡدَيۡنِ. (سورۂ البلد:۱۰)

''کیا ہم نے اس کے لیے دو آنکھیں اور ایک زبان اور دو لب نہیں بنائے اور ہم نے اس کو دونوں راستے نہیں دکھائے؟''

ایک اور جگہ فرمایا ہے:

وَمَن يَكْسِبْ إِثْماً فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ. (سورۂ نسآء۔۱۱۱)

''جو شخص برائی کماتا ہے تو اس کے کسب کا وبال خود اس کے اوپر ہے۔''

ایک اور مقام پر ہے:

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ.

(سورۂ لقمان۔۱۲)

''ہم نے لقمان کو حکمت عطا کی کہ (اس نعمت کے اعتراف کے طور پر) تم اللہ کا شکر بجالاؤ۔اور جو شخص شکر کرتا ہے وہ اپنے لیے کرتا ہے (یعنی اس کا فائدہ اسی کو ملے گا) اور جو کفر کرتا ہے یعنی ناشکری تو (اس کے نتائج کا وہ خود ذمہ دار ہوگا) اللہ بے نیاز اور سزاوار حمد ہے۔''

لیکن انسانی ارادہ واختیار مطلق نہیں بلکہ محدود اور مشیتِ الٰہی کے تابع ہے جیسا کہ قرآن میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ. (سورۂ تکویر۔۲۹)

''اور تم نہیں چاہتے مگر یہ کہ دونوں جہاں کا رب بھی چاہے۔''

انسانی ارادہ واختیار کو تسلیم کر لینے کے بعد ہدایت وضلالت کا مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔اس سلسلے میں قانون قدرت یہ ہے کہ جو بندہ اپنی مرضی سے ہدایت کی راہ پر چلنا چاہتا ہے خدا کی مشیت اس کی ہم نوائی کرتی ہے اور اسی کا نام

خدائی ہدایت ہے جیسا کہ فرمایا ہے:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ. (سورۂ عنکبوت۔۶۹)

''اور وہ لوگ جو ہماری راہ میں انتہائی کوشش کرتے ہیں ہم ان کو اپنی (رضا کی) راہ ضرور دکھائیں گے اور اللہ نیکوکاروں کے ساتھ ہے۔''

اور جو بندہ اپنی خوشی سے ضلالت کا راستہ اختیار کرتا ہے تو مشیت خداوندی اس میں مزاحم نہیں ہوتی اور ضلالت کی راہ میں چلنا اس کے لیے آسان ہو جاتا ہے۔ اللہ کے گم راہ کرنے کا یہی مطلب ہے۔ فرمایا ہے:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوّاً إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ. الَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ. أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ. (سورۂ فاطر:۵۔۸)

''اے لوگو! اللہ کا وعدہ بالکل سچا ہے۔ تو ایسا نہ ہو کہ دنیوی زندگی تم کو دھوکا میں ڈال دے اور نہ ایسا ہو کہ دھوکے باز (یعنی شیطان) اللہ کے بارے میں تم کو کسی دھوکے میں مبتلا کر دے۔ بے شک شیطان تمھارا دشمن ہے، اس لیے تم بھی اس کو اپنا دشمن سمجھو۔ وہ اپنے گروہ کو (باطل کی طرف) بلاتا ہے تاکہ وہ دوزخیوں میں شامل ہو جائیں۔ جن لوگوں نے کفر کیا ان کے لیے سخت عذاب ہے، اور جو لوگ ایمان لائے اور انھوں نے اچھے کام کیے ان کے لیے بخشش اور اجرِ عظیم ہے۔ تو کیا ایسا شخص جس کو اس کا عملِ بد اچھا کر کے دکھایا گیا، پھر وہ اس کو اچھا سمجھنے لگا، (اور ایسا شخص جو برائی کو برائی سمجھتا ہے، دونوں برابر ہو سکتے ہیں؟) اللہ جس کو چاہتا ہے گم راہ کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔ پس (اے پیغمبر) تم ان کے حال پر افسوس کر کے اپنے آپ کو ہلکان نہ کرو۔ بے شک اللہ کو ان کے تمام کاموں کی خبر ہے۔''

ان آیات سے معلوم ہوا کہ ایمان اور کفر بندے کے اختیاری اعمال ہیں اور یہ اختیار اس کو اس لیے دیا گیا ہے تاکہ اس کی آزمائش ہو کہ کون اچھا عمل کرتا ہے اور کون اختیار کا غلط استعمال کر کے برے کام کرتا ہے (سورۂ ملک۔۲)

خدا کا عذاب اس کی رحمت کے منافی نہیں بلکہ اس کا عین اقتضاء ہے۔ اللہ نے انسان کو ارادہ و اختیار کی نعمت سے نوازا، خیر و شر میں امتیاز کی صلاحیت عطا کی اور لطفِ مزید کے طور پر انبیاء و رسل کے ذریعہ اچھائی اور برائی دونوں کی راہیں بالکل واضح کر دیں۔ اب یہ فیصلہ کرنا انسان کا کام ہے کہ وہ ہدایت کی راہ پر چلے یا کفر کی راہ اختیار کرے لیکن اس حق انتخاب کے نتائج سے وہ نہیں بچ سکتا ہے۔ دنیا میں عملِ بد کے نتائج کو کبھی کبھار صرف اس لیے ظاہر کر دیا جاتا ہے کہ غافل لوگ خبر دار ہو جائیں اور برے لوگ توبہ کی طرف مائل ہوں تا کہ آخرت کے زیادہ بڑے عذاب سے بچ سکیں۔ فرمایا ہے:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِى عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ.

(سورۂ روم: ۴۱)

''انسان کے اپنے ہاتھوں کی کمائی کی وجہ سے خشکی اور تری میں فساد برپا ہو گیا ہے تا کہ ان کے بعض اعمال کا ان کو مزہ چکھائے، تا کہ باز آ جائیں۔''

دوسری جگہ ہے:

فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى. إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى.

(سورۂ نازعات: ۲۵۔۲۶)

''پس اللہ نے اس کو (یعنی فرعون کو) آخرت اور دنیا (دونوں) کے عذاب میں پکڑ لیا۔ بے شک اس (واقعہ) میں عبرت ہے ہر اس شخص کے لیے جو اللہ سے ڈرے۔''

ایک اور مقام پر ہے:

وَلَنُذِيقَنَّهُم مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ.

(سورۂ سجدہ۔ ۲۱)

''اور ہم (روز آخرت کے) بڑے عذاب سے پہلے ان کو قریب (یعنی دنیا) کے عذاب کا مزہ چکھائیں گے تا کہ وہ باز آ جائیں۔''

''لعلھم یرجعون'' کا جملہ بتاتا ہے کہ خدا اپنے بندوں کے حق میں کس درجہ رحیم و شفیق ہے۔ وہ نہیں چاہتا کہ اس کے بندے روزِ آخرت اعمال بد کے تلخ نتائج سے دوچار ہوں۔ دنیا کی سزا تنبیہ کی غرض سے ہے نہ کہ جذبۂ انتقام کی تسکین کے لیے خدا اس عیب سے بالکل پاک ہے۔

حاکمیتِ مطلقہ

ملکوت اللہ کا بنیادی مفہوم جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، اللہ کی حاکمیتِ مطلقہ (توحیدِ ربوبیت) ہے جو تمام

آسمانی مذاہب میں ایک متفق علیہ اصول رہا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ امتدادِ زمانہ کے ساتھ ہر مذہب کے ماننے والے اس بنیادی اصول سے منحرف ہو کر شرک کی مختلف راہوں میں بٹ گئے۔ اس متفق علیہ اصول کا ذکر قرآن مجید میں ان لفظوں میں ہوا ہے:

قُلْ يَـا أَهْـلَ الْـكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللّهَ وَلَا نُشْـرِكَ بِـهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ. (سورۂ آل عمران:۶۴)

''کہ دو کہ اے اہلِ کتاب، آؤ ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمھارے درمیان یکساں (یعنی متفق علیہ) ہے۔ (وہ یہ کہ) ہم اللہ کے سوا کسی دوسرے کی بندگی نہ کریں اور کسی کو اس کا شریک نہ ٹھیرائیں، اور ہم میں سے ایک دوسرے کو خدا کے سوا رب (یعنی آقا اور کارساز) قرار نہ دے۔''

اس حاکمیتِ مطلقہ کے دو پہلو ہیں، ایک کا تعلق عالمِ تکوینی سے اور دوسرے کا عالم تشریعی سے ہے۔ مولانا فراہیؒ نے حاکمیت مطلقہ کے ان دونوں پہلوؤں سے بحث کی ہے اور اثبات میں عقلی و نقلی دونوں طرح کے دلائل دیے ہیں۔ مؤخر الذکر کی تشریح میں تاریخ بالخصوص مذہبی تاریخ کو بطور دلیل پیش کیا ہے۔

عالم تکوینی میں اللہ کی حاکمیت

عالم تکوینی میں اللہ کی حاکمیت کے متعلق شروع سے مختلف نقطہ ہائے نظر رہے ہیں۔ بعض لوگوں نے دنیا میں معاصی اور آلام کو دیکھا اور یہ بھی دیکھا کہ جو لوگ جور و ظلم کے ذمہ دار ہیں انھی کو غلبہ حاصل ہے اور صالح لوگ مغلوب ہیں، اس سے انھوں نے یہ نتیجہ اخذ کر لیا کہ اس دنیا کا کوئی حاکم و آمر نہیں ہے۔ اگر کوئی خدا ہے جو علم و عدل کی صفات بھی رکھتا ہو تو ان معاصی و مصائب کی کیا توجیہ کی جائے گی؟ یہ ملاحدہ کا گروہ ہے۔

مجوسیوں نے اس مشکل کو اس طرح حال کیا کہ دو الٰہ بنا لیے، ایک معبودِ خیر (یزداں) اور دوسرا معبودِ شر (اہرمن)۔ نصاریٰ ان سے بھی دو قدم آگے نکل گئے۔ انھوں نے صاف کہہ دیا کہ دنیا پر شیطان کی حکومت ہے۔ معتزلہ نے یہ توجیہ پیش کی کہ شرور و ذنوب کا تعلق بندوں کے افعال سے ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ بچوں کی تکالیف کی وجہ کیا ہے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ اس کی وجہ ان کے افعال ہیں۔ اور مشرکین نے فرض کر لیا کہ اس کائنات پر ایک کے بجائے متعدد خداؤں کی حکومت ہے۔ یونان کے مشرکین کا یہی عقیدہ تھا۔

مولانا فراہیؒ نے خدا کے وجود اور اس کی حاکمیت کے متعلق مختلف مکاتب فکر کا تنقیدی جائزہ لیا ہے اور یہ بات

واضح کر دی ہے کہ انسان کی عقل اور اس کے علوم ہر چیز کی روح و کنہ کے ادراک سے قاصر ہیں۔ انسان کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے تمام افعال کی حقیقت و غایت کو مکمل طور پر جان سکے۔ اس سلسلے میں مولانا نے رواقیین کا قول نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دنیا کا ہر واقعہ اپنے اندر خیر و حکمت کے پہلو رکھتا ہے، خواہ وہ خیر و حکمت ظاہر ہو یا پوشیدہ۔ ہماری عقل محدود ہے اس لیے ہر چیز کی حقیقت کا ادراک اس کے لیے مشکل ہے۔ عقل کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ خدائے واحد پر ایمان لائے۔

جن لوگوں نے وجود خدا کا انکار کیا ہے ان کے انکار کی بنیاد علم کے بجائے سراسر ظن و تخمین پر ہے۔ اگر وہ غور و تدبر سے کام لیتے تو دنیا میں شر کے وجود اور ظلم و استحصال کے واقعات کی حقیقی علّت معلوم کر سکتے تھے۔ ان کا انکار خدا خود ان کے قول کے خلاف ہے۔ ان کا انکار ثابت کرتا ہے کہ وہ خود کو اس کائنات کے بالمقابل ایک برتر وجود خیال کرتے ہیں۔ اور یہی چیز اس بات کی دلیل ہے کہ کوئی اس سے بھی برتر وجود ہے جس نے ان کے نفوس کو کائنات پر برتری عطا کی ہے۔ نفس کی یہ برتری ارادہ و اختیار کی مظہر ہے۔ انسانی نفوس میں ارادہ و اختیار کی قوت تسلیم کر لینے کے بعد دنیا میں ظلم و استحصال کے واقعات اور خود نفس انسانی میں شر کی موجودگی کا مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ یہ ارادہ و اختیار کے لازمی ثمرات ہیں۔

[باقی]

محمد وسیم اختر مفتی

دل ودماغ

ایک طبیب کی یادداشت بہت اچھی تھی۔لوگ کئی کئی برس کے وقفے کے بعد بھی اس سے علاج کرانے آتے تو اسے ان کے نام، ولدیت اور دوسرے کوائف یاد ہوتے۔اس پر وہ متحیر ہوکر کہتے ،آپ کا حافظہ خوب ہے۔طبیب انکساری سے کہتا،ایسا نہیں، کچھ باتیں یاد رہتی ہیں تو بہت سی بھول بھی جاتی ہیں۔حقیقت بھی یہی تھی،کئی بار ایسا ہوتا کہ وہ کسی سے نام پوچھ کراس کی بیماری کی طرف متوجہ ہوتا تو چند لمحوں میں بتایا ہوا نام پردۂ ذہن سے بالکل صاف ہو جاتا۔وہ دوبارہ پوچھتا تو یہ طعنہ سننا پڑتا، پہلے تو آپ بھولتے نہیں تھے،اب کیا ہوا ہے؟

یہ معاملہ ہر انسان کے ساتھ پیش آتا ہے۔طبیعت کبھی تو اتنی موزوں ہوتی ہے کہ گھنٹوں کا کام منٹوں میں نکل جاتا ہے اور کبھی کسل مندی اس قدر غلبہ پالیتی ہے کہ معمولی کام دنوں میں نہیں ہو پاتا۔

گاہ میری نگاہ تیز چیر گئی دل وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

انسانی وجود اپنی بقا کے لیے خوراک کا محتاج ہے،اسے تازہ ہوا اور پانی کی ضرورت ہوتی ہے۔بدن کو راحت ملے اور دماغ کو سکون ہو تو ہی انسان کچھ کرسکتا ہے۔ذہن بیدار ہو تو آسمانوں کی خبر لاتا ہے اور یہ ماؤف ہو تو آدمی سامنے کی چیز کا ادراک نہیں کر پاتا۔

گویا اس دنیا میں انسان جب اوج وکمال کی منزلیں طے کر رہا ہوتا ہے بعینہٖ اسی وقت رو بہ زوال بھی ہوتا ہے۔اس کی ابتدا تکوین وتخلیق اور انتہا تنزل وفنا ہے۔اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔واللّٰہ خلقکم ثم یتوفٰکم ومنکم من یُرَد الی ارذل العمرلکی لا یعلم بعد علم شیئاً ط ان اللّٰہ علیم قدیر۔''اور اللہ نے

تمھیں پیدا کیا پھر وہ تمھاری جان قبض کرتا ہے۔ اور تم میں سے کوئی ایسا ہوتا ہے جو ناکارہ عمر تک پہنچا دیا جاتا ہے تاکہ جان لینے کے بعد کچھ نہ جانتا ہو۔ یقیناً اللہ بڑے علم اور بڑی قدرت والا ہے۔'' (النحل: ۷۰)

دماغ کی طرح دل بھی اسی کیفیت سے دوچار ہوتا ہے۔ کبھی وہ پاکیزہ خیالات اور ملکوتی احساسات کا مسکن ہوتا ہے اور کبھی شیطانی وسوسے اور نفسانی اکساہٹیں اس میں ڈیرا ڈال لیتی ہیں۔ دل کبھی ایک طرف مائل اور راغب ہوتا ہے اور کبھی اسی جانب سے گریزاں، یہ کبھی نشاط سے لبریز ہوتا ہے اور کبھی پژمردگی اس پر چھا جاتی ہے۔

بشر جو کوتاہ بیں اور کوتاہ ہمت ہے، یہ اس کی محدودیت کا اظہار ہے جبکہ اللہ کی ذات بے کراں اور نقائص سے پاک ہے۔ اسے نیند آتی ہے نہ اونگھ۔ وہ تکان کا شکار بھی نہیں ہوتا۔ کیفیت اور طبیعت اس کی صفت نہیں، یہ ہم بندوں کی تقدیر ہے۔ ہمیں اسی تقدیر اور اسی گنجائش کے اندر رہ کر اپنی صلاحیتوں کو عمل میں لانا ہے۔ ہمیں دماغ نارسا اور دل متزلزل ہی کے ساتھ آگے بڑھنا ہے۔ ہمارے سامنے وہ منزل ہے جو ہمارے مالک اور آقا نے ہمارے لیے متعین کر دی ہے۔ ہمیں اس ٹارگٹ تک پہنچنا ہے اور اسی جسم کے ساتھ جانا ہے جو زوال پزیر ہے۔ یہی دل ہمارا سہارا ہو گا جو کبھی فلک کی طرف مائل پرواز ہے اور کبھی زمین کی پستیوں کی طرف جھک جاتا ہے۔ فرصت اور توفیق کے لمحات جو مل جائیں ان کو غنیمت جان لیں تو یہ سفر بخوبی کٹ سکتا ہے۔
